

فلسفۂ نفس

(حقیقت نفس کی ایک جدید تشریح)

مصنفہ

ضامن قندوی

مصنف اُسرار ہستی و فلسفۂ خردی و شہرا الحکم

الذی ابیان

ہندوستانی ایکتیمی ' یو - پی

۱۹۳۲

Published by
THE HINDUSTANI ACADEMY, U. P.,
Allahabad.

FIRST EDITION :

Price { Re. 1-0-0. (Paper.)
 { Re. 1-8-0. (Cloth.)

Printed by
M. GHULAM ASGHAR, AT THE CITY PRESS,
Allahabad.

فہرست مضامین

صفحہ	عنوان مضامین
الف	تعارف ...
	(از مولانا عبدالعاجد صاحب بی اے)
۵	دیدارچہ ...
۱	مقدمہ ...
	(باب اول—نفس و ماہیت نفس)
۹	نفس ...
۱۰	ماہیت نفس ...
۱۹	متحرک مرکزی ...
	کسی شے کی نفس ذات سے مراد وہ
	مرکزیت ہے جس سے اُس شے کے قوی و
۲۱	افعال کا نظام وابستہ ہوتا ہے ...
۲۴	نفس مادہ ...
	قوت شعور نفس سے وابستہ ہو سکتی ہے
۲۵	نہ کہ جسم سے ...
۲۹	عرض ، عرض کے ساتھ قائم نہیں ہو سکتا
	دو چوہر مستقل ایک دوسرے کے معلول
،،	نہیں ہو سکتے ...
۳۳	حقیقت مادہ ...
۳۵	نفس انسانی اردر نفس مطلق ...
	تفریق علت و معلول ...
	... حاشیہ صفحہ ۳۳

(باب دوم — قوی و افعال نفس)

۳۷	افعال نفس
۳۸	حیات
۳۹	نظام حیات
۴۰	موت
			کلیات افعال نفس ، حرکت تنظیم و
۴۱	حرکت حیات
۴۲	قوائے نفس ، قوت شعور و ارادہ
۴۳	حیات انسانی و افعال حیات انسانی
۴۴	نوعیت افعال حیات انسانی
۴۵	افعال ارادی و غیر ارادی
۴۶	افعال حیات انسانی کے دو مختلف مراکز
۴۷	انانیت و طبیعت
۴۸	ارادہ انانیت
۴۹	شعور انانیت
۵۰	صراحت انواع افعال ارادی و غیر ارادی
۵۱	تفکر و تعقل
۵۲	نظام ذہنیت
۵۳	حواس
۵۴	ماہیت احساس
۵۵	شرایط احساس
۵۶	تفریق احساس و شعور

صفحات	عنوان مقصودون *
۵۳	توجہ نفس ...
۵۵	احساسات نفس ...
۶۵	قوت حافظہ ...
۶۶	قوت انتقال ذہن ...
۶۷	قوت واہمہ ...
۶۸	علم و ادراک ...
۶۹	تعرّف و تعریف اشیا ...
۷۱	زبان ہی ذریعہ تفہیم و تشہیم ہے ...
۷۲	تصورات کلیہ ...
	صکیح نتائج تک پہنچنا استقرائے
۷۴	کامل پر منحصر ہے ... حاشیہ صفحہ ۷۴
۷۷	حدود علم و ادراک ...
۷۹	نفس انسانی و علم ...
۸۱	خلاصہ بحث تعقل ...
۸۲	ارادہ ...
۸۳	حیات شاعرہ میں ...
	محركات ارادہ اغراض ارادہ ایک حرکت
۸۴	نفسی ہے ...
۸۵	حیات طبیعی ...
۸۶	اعمال تغذیہ و تلمیہ و تولید مثل ...
۸۷	قوائے ثانویہ ...
	حرارت غریزی اور روح حیوانی یا حرارت
۸۸	متخفی اور حرارت ظاہری ...

- ۸۵ قلب کی حرکت انتہائی و انہیسیاتی ...
- ۸۶ عمل تنفس و دوران خون ...
(باب سوم — متعلقات تنفس)
- ۸۷ اخلاق و مبادیات اخلاق ...
- ۸۸ ماہیت جذبات ...
- ۸۹ جذبات بسیط مرکب ...
- ۹۰ نوعیت جذبات ...
- ۹۱ نوعیت افراض ...
- ۹۲ سبب اختلاف اعمال ...
- ۹۳ ماہیت اخلاق ...
- ۹۴ اخلاق ملکات نفس ھیں ...
- ۹۵ نوعیت اخلاق ...
- ۹۶ تنصیل جنس اخلاق یعنی تقسیم اخلاق ...
- ۹۷ عادات ...
- ۹۸ معیار اخلاق ...
- ۹۹ مقصد حیات قیام حیات بغرض ...
- ۱۰۰ حق شناسی ...
- (باب چہارم — بعض معارف نفسیات)
- ۱۰۱ ارتقائے نفس ...
- اولین تعین صورت و جسمات ایتھر ،
- ۱۰۲ ایتھر ، افلاک ، آکاش ...
- ۱۰۳ ادراک بلا واسطہ ...

صفحات	عنوان مضبوطون
۱۰۱ ...	حیات مابعد ...
۱۰۲ ...	انسان اور کائنات ...
۱۰۳ ...	نهایت و نہایت ...
۱۰۴ ...	خودی ...
۱۰۵ ...	من عرف نفسه فقد عرف ربه
۱۰۷ حاشیہ صبحہ	خدا ...

تعارف

نفس و مسائل نفس کی تشریح کوئی نئی چیز نہیں - ہندوؤں نے ‘ مسلمانوں نے ‘ سب نے ‘ اپنے اپنے درر میں اُس پر بہت کچھ سوچا ‘ بہت کچھ لکھا - لیکن اُس وقت ‘ دوسرے علوم کی طرح ‘ اِس کا بھی تعلق اِلٰہیات ہی سے تھا ‘ اور اصلاح باطن و تزکیہ روح میں اِس سے مدد لی جانی تھی - اُس وقت اِس علم میں ایک رفعت تھی ‘ بلندی تھی ‘ ”ملکوتیت“ تھی ‘ اُس وقت فخر کی چیز ”کمپیڑیتو سائکالوجی“ (حیوانات سے دماغی رشتہ داری) نہ تھی -

جدید ”علم نفس“ ایک خالص مادی علم ہے جو بلند تھا ‘ اُسے پست کر دیا گیا ‘ علمی کو سفلی بنا دیا گیا ‘ ملکوت کو ناسوت کی سطح پر لے آیا گیا ؛ روح و روحانیت کے تخیل پر قہقہہ لگائے گئے ‘ جسم و جسمانیت ‘ مادہ و مادیت کے بتوں کی پوجا شروع ہوئی ‘ فرشتوں سے مناسبت پیدا کرنے کے ذکر پر تالیاں بچیں ‘ کتے اور بلی ‘ بندر اور لنگور سے انسانی دماغ کے رشتہ جوڑنے پر فخر کیا جانے لگا اور ”حواس پرستی“ دلیل علم و حجت کمال قرار پائی !

اب مشکل یہ آن پڑی کہ کوئی کچھ کہنا چاہے تو آخر کس زبان میں کہے ؟ غزالی و رومی ‘ عطار و سنائی ‘ رازی و طوسی کے رنگ میں اگر کچھ کہنے پر آئے تو سنیٹا کون ؟ کتاب نہ چھپیگی نہ بکپیگی ‘ بس خود ہی لکھئے اور خود ہی پڑھ پڑھ کر اپنا جی خوش کر لیا کیجئے -

البتہ اگر دارون اور ہکسلی ، ونٹ اور ریجو ، ولیم جیمس اور لائڈ مارگن کی بولی بولنے پر آجائے تو یونیورسٹیاں بھی قدردانی کو تیار ہیں اور پبلک بھی حوصلہ افزائی کو ۔ الہ آباد کے مہر ظریف اکبر نے اسی منظر کی مصوری سالہا سال ہوئے کر دی تھی ۔

”مرزا“ غریب چپ ہیں ، انکی کتاب ”رہی“
”بدھو“ اگر رہے ہیں ، ”صاحب“ نے یہ کہا ہے !

جذاب ضامن ، مستحق مبارکباد ہیں کہ انہوں نے جدید و قدیم دونوں راستوں سے ہٹ کر ، اپنے لئے ایک نئی روش نکالی ۔ وہ کتابوں کے عالم ہوں یا نہ ہوں ، صحیفہ فطرت کے متعلم ضرور ہیں ۔ انہوں نے خود اپنے کو پڑھا ، اپنے نفس کا مطالعہ کیا اور اس سے جو کچھ سمجھ ، اُسے اب دوسروں کو سنائے دیتے ہیں ۔ وہ اگلوں اور پچھلوں کی کوششوں سے ناواقف نہیں ، اُن کی نظر میں ماضی بھی ہے اور حالی بھی ، اُن کے دماغ میں اگلوں کے مراقبے بھی ہیں اور پچھلوں کے مشاہدے بھی ۔ تاہم وہ جو کچھ بھی کہہ رہے ہیں وہ سنی سنائی باتیں نہیں ، اُن کی آنکھوں کے دیکھے ہوئے منظر ، اُن کے قلب پر گذرے ہوئے واردات ہیں ۔ قلندر کی تعریف میں کہا گیا ہے ، ”قلندر ہر چہ گوید دیدہ گوید“ ۔ ضامن صاحب ، قلندر ہوں یا نہیں ، لیکن یہ شان قلندری تو اُن میں پوری طرح موجود ہے ۔

یہی سبب ہے کہ اُن کی کتاب قصص و حکایات کا مجموعہ نہیں ، بصیرت زا ، بصیرت افزا ، بصیرت افروز ہے ، بہت ہی اہم حقیقتوں کی حامل ہے اور اگر غور کر کے پڑھی جائے تو عرفان نفس کی اچھی خاصی ہادی و معلم ہے اور اپنے مصنف کی مجتہدانہ شان پر ایک دلیل روشن و برہان واضح ۔

(ج)

مصنف آخر مشرقی ہیں ، اُن کی مشرقیت اُن پر غالب ، اُن کی اسلامیت کا رنگ اُن کی تصنیف میں نمایاں اور اُن کی ”خود شناسی“ ”خدا شناسی“ کا مقدمہ - لیکن ساتھ ہی ذوق مغربی سے بھی بیٹانہ نہیں - خود ”اہل معنی“ ہیں مگر ”سخن آرائی“ کی ضرورت و اہمیت سے بھی بیخبر نہیں - جانتے ہیں کہ ”بزم“ میں ”اہل نظر“ سے کہیں زیادہ ، نرے ”تماشائی“ بھرے ہوئے ہیں ، دونوں کے مذاق کی رعایت موجود - دعا ہے کہ اُن کی کوشش و کارش بارور ہو اور تصنیف کو خلق میں اور خود مصنف کو خالق کے ہاں مقبولیت نصیب ہو -

عبدالماجد

(حریباد ، بارہ بنکی)
۲۲ نومبر ۱۹۳۰ء

حامداً و مصلیاً

دیباچہ

یہ مسلم ہے کہ حیات اور کشاکش کا کچھ ایسا ناقابل انفکاک تعلق ہے کہ ایک کا تصور بغیر دوسرے کے ہو ہی نہیں سکتا ، مگر اس کے ساتھ یہ بھی ماننا ہوگا کہ اس کشاکش حیات کے کچھ مدارج بھی ہیں ، کہیں تو یہ نزاع صرف مشغلہ حیات ہے اور کہیں سخت صبرآزما ۔ اس لئے اگر اطمینان دل و پریشانی ، جمعیت خاطر و انتشار ، متضاد کیفیات نفس کی تفریق انہیں درجات مختلفہ کے امتیاز سے وابستہ سمجھی جائے تو بعید از قیاس نہ ہوگا ۔

افکار معیشت کا شمار بھی کشاکش حیات کے انہیں درجات ارتقائی میں کیا گیا ہے جو سخت صبرآزما ہیں ، اس لئے اگر کوئی رہنورد منازل حیات ہلوز اسی مقام ابتلا میں ہو تو سمجھ لینا چاہئے کہ وہ منزل جمعیت خاطر و اطمینان دل سے یہ مراحل دور ہے ۔

مگر مشغلہ تصنیف و تالیف تو بڑے فراخ کا مقتضی ہے گویا کہ پریشانی اور تصنیف دو ایسے متضاد کلی ہیں جو بیک جا جمع ہی نہیں ہو سکتے ۔

نظریہ بالا کے خلاف ، اس کتاب کی تدوین ، ایک استثنا ہے جو حقیقتاً زائید ایزدی ہی پر مبنی ہے ۔ اگر اس ضمن میں مدلل و اسباب کی تشریح و توضیح ملاوٹ ہو تو یہ کہا جا سکتا ہے کہ دنیا عالم اسباب

ہے ، کچھ نانبی اسباب بھی ہوا کرتے ہیں - شغف ، کسی کام کی دھن ، جسے جلون ڈھنیت ہی کہنا چاہئے ، ایک ایسی کیفیت نفسی ہے جو تمام تاثرات و جذبات پر چھا جاتی ہے - انسان کسی دھن میں ہو تو نہ تو کسی پریشانی کا احساس ہوتا ہے نہ کسی تکلیف کی پروا -

یہی وہ شغف تھا جس نے دس مہینے ایسے انہماک میں رکھا ، جسے انہماک کے بجائے استغراق ہی کہنا زیادہ موزوں ہوگا - اور یہی اشتغراق وہ افکار شہود کا سمندر تھا جس میں ڈوب جانا گویا کہ ساحل مطلوب کو پا لینا تھا - واقعاً یہ ہے کچھ افسانہ تصنیف ، اسی سے حالات و مشکلات کا اندازہ کیجئے -

مقصود تصنیف تو یہی ہے کہ یہ رسالہ مسائل علم ننس میں ذہن کی صحیح دھمائی کرے ، مگر میں بطور خود اس امر کا فیصلہ نہیں کر سکتا کہ اِس رسالہ سے کہاں تک یہ مقصد حاصل ہو سکتا ہے - بہر حال ، الاعمال بالنیات ، مدعائے گذارش و نکارش تو جادۂ حقیقی کی طرف توجہ دلانا ہی ہے -

اسلوب بیان کے متعلق اتنا عرض کر دینا کافی ہے کہ عبارت میں حتی الامکان سلاست کا لحاظ رکھا گیا ہے مگر بایں ہمہ ایک علمی کتاب کو کسی طرح افسانہ نہیں بنایا جاسکتا - مجبوراً اصطلاحی الفاظ لازم ہی پڑتے ہیں اور اسلوب بیان کو علمی حدود میں رکھنا ہی پڑتا ہے -

قارئین کتاب سے صرف اِس قدر گذارش ہے کہ اول ایک مرتبہ شروع سے آخر تک کتاب کو تھنڈے دل سے پڑھ جائیں ، اُس کے بعد کوئی رائے قائم فرمائیں - اگر دوسری یا تیسری مرتبہ دیکھنے کے بعد رائے قائم کی

جائیگی تو وہ نسبتاً زیادہ صائب ہوگی ، ورنہ اس قسم کے مضامین خواہ وہ کتنے ہی آسان پیرایہ میں پیش کئے جائیں پھر بھی ایسے نہیں ہوتے کہ دوسری طور پر ورق گردانی ہی سے سمجھ میں آ سکیں اور پڑھنے والا کسی صحیح نتیجہ تک پہنچ سکے ۔

آخر میں مجھے مکرمی مولوی شفقت حسین صاحب بی ۔ اے ، ایل ایل ۔ بی ، ایڈوکیٹ کا شکریہ ادا کرنا ہے کہ آپ نے دوران تدوین کتاب میں ، بعض قابل لحاظ مشورے تدوین کتاب کے متعلق دئے ۔

ضامن حسین نقوی (' گویا ' جہان آبادی)

پیلی پھیت ، یوم دوشنبہ
 ۲۲ ستمبر سنہ ۱۹۳۰ ع

مقدمہ

ستارے شام سے روزانہ ظاہر ہونا شروع ہو جاتے ہیں اور رات بھر جگمگاتے رہتے ہیں، سورج ہر روز صبح سے نکلتا ہے اور دن بھر ہماری نگاہوں کو مندر رکھتا ہے، ہوا برابر چلتی ہی رہتی ہے، موجوں کی مسلسل روانی، خاک کا محل حوادث ہونا، آگ کا اشتعال، سیاروں کی سیار، زمانہ کا دور، رات دن کی انقلاب، کائنات کے تغیرات، عالم کون و فساد کا نظام فساد و انحصار، کہ رہا ہے کہ یہاں ہر شے کا ایک کام مقرر ہے، ہر شے کی کوئی علت غائی ہے، ہر شے کسی لئے ہے۔

ایک انسان، کس لئے ہے، اس کا فرض کیا ہے، اسے کیا کرنا چاہئے؟۔

اپنے فرائض عمل کا تعین، کوئی معمولی بات تو نہیں، یہہ معلوم کرنے کے لئے کہ ہمیں اس کائنات میں رہکر کیا کرنا چاہئے، یہ واضح طور پر معلوم ہونے کی ضرورت ہے کہ ہمارا امتیاز اس کائنات میں کیا ہے۔ اس تمیز و تفریق کے لئے ایک تفصیلی نظر وہ بھی ایک خاص اصول سے تمام کائنات گرد و پیش پر ڈالنا ہوگی۔

کائنات کی وسعت کا یہ عالم ہے کہ اگر فرداً فرداً یہاں کی تمام چیزوں کا شمار کیا جائے تو ہزاروں سال بھی ناکافی ہیں، اس لئے سمجھنے سمجھانے کی غرض سے، یہاں کی چیزوں میں درجہ بندی کی گئی ہے، عناصر کا شمار، [۱] بسائط میں کیا گیا ہے اور باقی عنصری

[۱] بسائط وہ چیزیں ہیں جن کی تقسیم مختلف کیفیات میں نہ ہو سکے، مثلاً ریتیم اور فولاد کہ ان کا ہر جزو وہی خصوصیت رکھتا ہے جو خود ریتیم و فولاد کا امتیاز ہے۔

چیزوں کو مرکبات کے درجہ میں رکھا ہے اور بہر مرکبات کی تقسیم موالید ثلاثہ یعنی جسامد و نبات و حیوان میں کی ہے ، اس طرح اس دریا کو کوزے میں بند کیا ہے ۔

ہمیں یہ معلوم کرنا ہے کہ انسان کا امتیاز اس کائنات میں کیا ہے ، اس غرض کے لئے ہم موالید ثلاثہ ہی سے اپنی تلاش کی ابتدا کرتے ہیں کہ اس دنیا کی ، جس میں ہم بستے ہیں ، بڑی کائنات یہی چیزیں ہیں ۔

سب سے پہلے جمادات کو دیکھئے ، جمادات کئی ہی انواع پر منقسم ہوں ، سنگ مرمر ہو یا سنگ سیاہ ، پشب ہو یا الماس ، ان سب کا امتیاز ، وزن ، جسامت اور شکل خصوصیات جسمانیہ ہی آپ پائیں گے ، اس کے بعد نباتات کو دیکھئے ، ان میں جسامت کے ساتھ ساتھ نمو (بالیدگی) کے مظاہر بھی نظر آئیں گے ۔ اور یہی نمو نباتات کا امتیاز ہے ۔ اس کے بعد حیوانات پر نظر ڈالئے ۔ ان میں جمادات کے مثال جسامت بھی ہے اور نباتات کی طرح نشو و نما بھی ۔ مگر اس کے سوا احساس و حرکت ارادی کا وجود بھی آپ حیوانات میں پائیں گے ۔ اور یہی ان کا امتیاز ہے اور اسی امتیاز کے لحاظ سے وہ حیوان یعنی زندہ کہے جاتے ہیں ۔ آخر میں انسان کی باری ہے ۔ یہ موالید ثلاثہ کی آخری حد پر ہے اور اسی پر کائنات کی تمام سعی نشو و ارتقا ختم ہوتی ہے ، اس میں جسامت بھی ہے ، نشو و نما بھی اور احساس و حرکت ارادی بھی گویا کہ موالید ثلاثہ خلاصہ کائنات اور انسان ، خلاصہ موالید ثلاثہ ہے ، لیکن وہ شے جو موالید ثلاثہ کی کسی جنس میں کیا کائنات کی کسی شے میں نہیں پائی جاتی ، وہ اس کا امتیاز خصوصی ادراک ہے اور یہی انسان کا

شرف ہے اور اسی شرف کی وجہ سے وہ اشرف المخلوقات ہے اور اسی لحاظ سے ہمارے نزدیک انسان کی تعریف، ہستی مدرک زیادہ موزون ہے۔

اس تفصیل سے آپ اتنا تو سمجھتے ہی گئے ہونگے کہ جو امتیاز جس شے کا ہے، وہی امتیاز اُس شے کی علت غائی ہے، [۱] اگر حیوان کا امتیاز خاص، احساس و حرکت اَرافی ہے تو یہی امتیاز ان کے وجود کی علت غائی ہے۔ اسی پر انسان کو قیاس کیجئے کہ اُس کا امتیاز خصوصی کیا ہے، یہیں سے اُس کے فطری فریضہ عمل کا تعین ہوتا ہے اور معلوم ہوتا ہے کہ اُسے کائنات میں دھکر کیا کرنا چاہئے۔

انسان نے جب اس دنیا میں آنکھ کھولی، تو سب سے پہلی چیز جو اس کے دہرو آئی وہ خود اس کی ہستی ہی تھی، اس لئے اپنے امتیاز ذاتی کی بغا پر، سب سے پہلے اُسے اپنے ہی متعلق یہ خیال ہونا چاہئے تھا کہ میں کیا ہوں، یعنی کہ میری ہستی کی حقیقت کیا ہے؟

یہ کوئی معمولی سوال تو نہ تھا کہ آسانی سے حل ہو جاتا، فلسفیانہ جدوجہد صرف اسی استفہام فطرت کی دھپیں منت ہے، حقیقت یہ ہے کہ انسان نے اس تلاش میں بڑی دقت نظر سے کام لیا، اپنی

[۱] علت غائی - ہر شے کے متعلق یہ سوال ہو سکتا ہے کہ :

اُسے کس نے بنایا ہے، کس شے سے بنایا ہے، کس لئے بنایا ہے؟ اس طرح علت کی تین قسمیں ہو جاتی ہیں علت فاعلی، علت مادی، علت غائی - علت غائی سے وہ غرض مراد جس شے کے لئے کوئی شے بنائی جائے مثلاً قلم کی علت غائی تحریر ہے، ارد یہی اُس کا دوسری چیزوں میں امتیاز ہے۔

مفسر، معارفِ آلہیات ہے۔ اسلئے

اگر آپ اپنی زندگی کا مقصد وحید معلوم کرنا چاہتے ہوں ،
 اگر آپ اپنی زندگی کو کامیاب و کارآمد بنانا چاہتے ہوں ،
 اگر آپ متخفیاتِ حیات تک پہنچنا چاہتے ہوں ،
 اگر آپ اسرارِ کائنات سے واقف ہونا چاہتے ہوں ،
 اگر آپ معلوم کرنا چاہتے ہوں کہ آپ کا اس کائنات میں کیا مرتبہ ہے
 اگر آپ سمجھنا چاہتے ہوں کہ آپ کیا ہیں ،
 اگر آپ معلوم کرنا چاہتے ہوں کہ آپ کے فرائض کیا ہیں ،
 تو فلسفۂ نفس کا مطالعہ ، نفسیات [۱] کی دہنائی ، علمِ نفس کی قدر
 ناگزیر ہے۔

فرائضِ اخلاق و اعمال کا صحیح علم ہو ہی نہیں سکتا ، اگر ہم
 مقصدِ حیات سے بے خبر ہیں اور مقصدِ حیات کا علم مبنی ہے حقیقت
 حیات کے علم پر اور حقیقتِ حیات تک رسائی بغیر واسطۂ
 [۱] نفسیات دشوار۔

عام طور پر آج جو اخلاقی اور بھر عملی تنزل رونما ہے ، اس کا بڑا
 سبب ہمارے نزدیک یہی ہے کہ ہم حقیقتِ نفس سے بے خبر ہیں۔
 اس لئے وہ صحیح احساسِ اغراضِ نفس جو باخبر انسان میں ہونا چاہئے
 ہم میں نہیں ہے ، اپنا وہ مرتبہ اور اپنی وہ حیثیت جو بحیثیت
 انسان ہونے کے ہمیں اس کائنات میں حاصل ہے نہیں پہچانتے۔
 برخلاف اس کے اپنی ذات یا نفس کے متعلق یہ گمان ہے کہ وہ ایک
 فانی شے ہے ، بعد موت کوئی اثر اُس کا نہیں رہتا۔ اس لئے متعلقاتِ نفس

یعنی اخلاق و اعمال کا بھی کوئی نتیجہ •! بعد نہیں - زندگی ہی کے سب جھگڑے ہیں اور یہیں ختم ہو جاتے ہیں -

غیر تعلیم یافتہ تو ہر بڑائے جنہل اس پستی میں مبتلا ہیں اور تعلیم یافتہ جماعت کو سائنس کے اس نظریہ نے حقیقت سے دور کر دیا ہے کہ 'نا ذات' میں جو کچھ ہے، 'مادہ' ہے اور 'اُس کی قوت' ہے، 'نفس' وغیرہ کا بھی کوئی جداگانہ وجود نہیں، 'ترکیب عناصر' سے ایک کینیت پیدا ہو جاتی ہے جو اثر ترکیب کے زائل ہوتے ہی فنا ہو جاتی ہے - 'مادہ' اور 'اُس کی قوت' تو ایک باقی شے ہے، 'باقی' جو کچھ ہے سب فانی ہے -

ظاہر ہے کہ جب ہمارا اپنے نفس ہی کے متعلق یہ گمان ہوا اور اپنی ذات ہی کو اس قدر غیرواقع سمجھتے ہوں، 'تو میں کوئی صحیح احساس اعزاز نفس کیوں کر پیدا ہو سکتا ہے، اپنی کوئی خاص ذمہ داری باعتبار اخلاق و اعمال کیوں کر سمجھ سکتے ہیں، ہمارا نصب العین اعلیٰ اور معیار اخلاق کیونکر بلند ہو سکتا ہے؟ یہی سبب ہے کہ ہمارا معیار اخلاق پست تر ہو کر، صرف خودنرمی پر مبنی رہ گیا ہے -

ضرورت ہے کہ مسائل نفسیات || کی تشریح و توضیح اس طرح کی جائے کہ حقیقت نفس ایک زندہ اور موجود شے کی طرح تھپتن ہو جائے - اگر ایسا ہو جائے تو معیار اخلاق کی بلندی اور نصب العین کی تبدیلی تو اس کا ایک لازمی نتیجہ ہوگی -

یہ تو سب کچھ مسلم، لیکن ہم اور مسائل علم نفس - ہم اور اس قسم کی - اہم تصلیف! وما توفیقی الا باللہ -

اس مضمون (کتاب) میں، زیادہ تر صحیفہ [۱] فطرت ہی سے استفادہ کیا گیا ہے، اس لئے ہم بفضلہ اور کسی مصنف کے بہت کم دھیں ملت ہیں، اور اس کی چنداں احتیاج بھی نہیں کہ مشاہدہ ذات میں بھی انسان یکسر دھیں دھنائی ہو، زندگی کے مختلف مدارج و مظاہر ہر شے سے بالعموم اور انسان کی ذات سے بالخصوص، آفتاب کی طرح نمایاں و درخشاں ہیں، اس لئے اس راہ میں خود انسان کی ذات ہی، اس کے لئے دھنائے اعظم ہے مگر بات اتنی ہی ہے کہ انسان ذرا آنکھ کھولے اور بصیرتِ نفس سے کام لے۔

یہی سبب ہے کہ ہم نے اپنے انکار میں اس کا بالکل لحاظ نہیں رکھا کہ وہ کہاں تک، مصنفین قدیم و جدید عام نفس کی آرا کے موافق ہیں۔

ہمارا موضوع بحث، اس کتاب میں، نفس انسانی [۲] ہے اور مبادیات

[۱] صحیفہ فطرت، کتاب فطرت، کتاب الہی، مراد اس سے یہاں نفس انسانی ہے۔

[۲] نفس انسانی کے معنی ہیں انسان کی حقیقت، اصل ہستی۔ اصل ذات کے، حالت

شعور میں جس کو، لفظ ”ہم“ یا ”میں“ سے ہر شخص تعبیر کرتا ہے، اسی تصور شخصیت ”ہم“ یا ”میں“ کو عربی میں انا اور انگریزی میں اگو (Ego) کہتے ہیں۔ عربی میں نفس انسانی کا مفہوم کو ادا کرنے کے لئے الفاظ نفس ناطقہ اور صورت فرعیہ انسانیہ پوی ہیں، مگر محل استعمال میں کسی تدر فرق ہے۔ جب انسان کے افعال عقل و ادراک سے بحث کی جاتی ہے تو ان افعال کا انتساب نفس ناطقہ سے کیا جاتا ہے۔ یعنی نفس ناطقہ مبدا ان افعال کا سمجھا جاتا ہے اور جب افعال تشکیک و تکمیل نظام جسمانی سے بحث کی جاتی ہے تو صورت فرعیہ کو ان کا سبب قرار دیا جاتا ہے اور یہ سب اعتباری امر ہیں ورنہ حقیقت میں نفس انسانی ہی اختلاف افعال کی بنا پر مختلف ناموں سے موسوم ہے اور اس طرح نفس ناطقہ اور صورت فرعیہ مختلف قوتیں نہیں۔

قوی و افعال نفس انسانی، ترتیب ابواب یوں ہے کہ ارکان نفس و قوی و افعال نفس پر بحث ہے بعدہ متعلقات نفس، اخلاق و اعمال پر اور اسی کے متعلق کچھ ضمیمہ مسائل دیں اور آخر میں بعض معارف نفسیات -

بیان و زبان کے متعلق اب ہمیں اور کچھ کہنا نہیں ہے، کتاب آپ کے دربر ہے -

باب اول

نفس و ماہیت نفس

نفس

بعض اوقات ، کسی مایوس کن خبر کے سنے ہی سے طبیعت سست ، دل مغموم ، چہرہ اُداس ہو جاتا ہے ۔ اب سوال یہ ہوتا ہے کہ اس خبر کا اثر کس نے قبول کیا ، آیا اعضا و جوارح [۱] نے یا عناصر جسمانی [۲] نے ؟ ہم کوئی خوش خبری سنتے ہیں ، چہرہ فوراً چمک اُٹھتا ہے ۔ دردان خون تیز اور تنفس عظیم ہو جاتا ہے ، اس صورت میں بھی یہی سوال ہوتا ہے کہ خبر خوش کا اثر کس نے قبول کیا ، آیا اعضا و جوارح نے یا خود مادۂ جسمانیہ نے ؟

ہم کوئی کام کرنا چاہتے ہیں تو کرتے ہیں اور ترک کرنا چاہتے ہیں تو چھوڑ دیتے ہیں ، دیکھنا یہ ہے کہ ہمارے ان ارادوں کا تعلق اعضا و جوارح سے یا ان کی مصدر کوئی ذی اختیار ہستی ہے ؟

تمام ذہنی قوتوں کی مثال آلات کی سی ہے ۔ اب سوال یہ ہے کہ ان آلات سے کام لینے والا کون ہے ، اور نتائج فکر سے فائدہ کون اُٹھاتا ہے ؟

تمام جسم کی حیثیت مشین کی سی ہے ، کیا کوئی مشین بغیر کسی ڈرائیور کے ، کسی مقصد واحد کے ماتحت کام کر سکتی ہے ؟

[۱] اعضا ، دل ، دماغ ، جگر ، طحال ، معدہ ، شائیں ، اوردہ وغیرہ ہیں اور جوارح ہاتھ پاؤں ، ناک ، آنکھ وغیرہ ۔

[۲] عناصر جسمانی ، جن سے جسم مرکب ہے ، آکسیجن ، ہائیڈروجن ، نائٹروجن ، کاربن ، سلفر ، لوہا ، فاسفٹ ، پوٹاشیم ، اور میگنیشیم وغیرہ ہیں ۔

اصل یہ ہے کہ ہمارے روزمرہ کے تجربات اور مشاہدات اس امر پر شاہد ہیں کہ ہمارا کوئی وجود علاوہ اعضا و جوارح کے بھی ہے اور اس قسم کے مشاہدات کے علاوہ سب سے بڑا اس امر کا ثبوت کہ اس نظام جسمانی میں ہمارا کوئی ممتاز وجود ہے ، یہ ہے کہ ہمیں براہ راست ، در لحظہ اپنے ہونے کا شعور ہے ، ہم سمجھتے ہیں ، محسوس کرتے ہیں کہ ہم ہیں اور ہماری کوئی ممتاز ہستی ہے ، اس لئے ، اس طرح تو نفس کے وجود سے کوئی بھی انکار نہیں کر سکتا ۔

لیکن اصل سوال تو یہ ہے کہ نفس ہے کیا ، اس کی ماہیت کیا ہے ، مادی ہے یا غیر مادی ، عرض ہے یا چوہر ، فانی ہے یا غیر فانی اور اگر غیر مادی ہے تو اس کا مادے سے کیا تعلق ہے ؟

اگر ہم کو ماہیت نفس معلوم ہو جائے تو اس قسم کے جملہ شبہات کا ازالہ جو وجود نفس کے متعلق پیدا ہو سکتے ہیں خود بخود ہو جائے ۔

ماہیت نفس

جب ہم کسی شے کے متعلق یہ سوال کرتے ہیں کہ یہ کیا ہے ، تو بعض اوقات ہمارا اس سوال سے یہ مطلب ہوتا ہے کہ یہ شے کائنات کی کس جنس [۱] میں داخل ہے یعنی درخت ہے یا پتھر اور کبھی اس کی نوع [۲] کے متعلق سوال ہوتا ہے کہ یہ درخت ہے تو کون سا درخت

[۱] اصطلاح میں جنس وہ ہے جس کے تھک میں بعض انواع ہوں ۔

[۲] نوع وہ ہے جس کے تھک میں چند صنف ہوں ، حیوان جنس ہے کلا اس میں انسان اور تمام انواع کے جانور داخل ہیں اور انسان نوع ہے کلا اس کی تھک میں بہت سی صنفوں کے انسان ، انسانی ، چینی ، جاپانی ، داخل ہیں ۔

ہے آم ہے یا جامن ارد پتھر ہے تو کس قسم کا سنگ مرمر ہے یا سنگ سیاہ - بعض اوقات اُس شے کے خصوصیات ذاتی دریافت طلب ہوتے ہیں - یعنی اُس شے کا ہمارے احساس پر کیا اثر پڑتا ہے ، یہ شے کڑوی ہے یا میٹھی ، سرد ہے یا گرم ، سخت ہے یا نرم - اور کبھی یہ معلوم کرنا ہوتا ہے کہ اس شے کا دوسری اشیا پر کیا اثر پڑتا ہے اور کبھی اُس شے کے اجزائے ترکیبی معلوم کرنا ہوتے ہیں -

کسی شے کے رنگ ، بو ، ذائقہ ، حرارت ، برودت ، سختی ، نرمی اور جسامت کا احساس تو ہم اپنے حواسوں ہی سے کر لیتے ہیں - لیکن کسی نئی شے کے متعلق یہ معلوم کرنے کے لئے کہ یہ کس جنس و نوع میں داخل ہے ، اس کا دوسری اشیا پر کیا اثر پڑتا ہے یا اس کے اجزائے ترکیبی کیا ہیں ، کافی غور و فکر اور وسیع تجربہ و مشاہدہ کی ضرورت ہے -

لیکن ہماری ذات یا ہمارا نفس اُن چیزوں میں داخل نہیں ہے کہ جن کے متعلق اِس قسم کے سوالات ہو سکتے ہیں - نفس کو کس جنس و نوع میں داخل کیا جا سکتا ہے کہ جب کائنات میں کوئی شے اُس کی طرح نہیں ، نہ وہ ایسی شے ہے کہ جس کا احساس حواس کر سکیں نہ وہ اور کسی طرح محسوس ہو سکتا ہے نہ مشہود ، نہ اُس کی کوئی شکل ہے نہ صورت ، نہ اُس میں کوئی وزن ہے نہ مقدار ، نہ وہ کوئی قوت بجمالی کی طرح ہے نہ بھاپ کی مانند ، نہ سپید ہے نہ سیاہ ، نہ کیفیت ہے نہ حالت ، نہ اُس کا تجزیہ ہو سکتا ہے نہ تحلیل -

حقیقت یہ ہے کہ کائنات میں بعض چیزیں ایسی بھی ہیں کہ جن

کی نہ تو کوئی ا | | منطقی تعریف ہو سکتی ہے اور نہ وہ ہمارے براہ راست مشاہدے کے حدود میں داخل ہیں ، مگر ہوں ضرور ، ہمیں اعتراف کرنا پڑتا ہے کہ اُن کا کوئی نہ کوئی وجود ہے ۔ اب سوال یہ ہوتا ہے کہ ہمیں ایسی چیزوں کا علم کیوں کر ہوا ؟

معلوم کو دیکھکر علت کا خیال آ جاتا ہے ، حرکت کو دیکھکر متحرک کے وجود کا قائل ہو جانا ، تصویر سے ، مصور کے وجود پر استدلال کرنا سیداروں کے نظام کو دیکھکر قوت کشش و تنظیم کا اعتراف کرنا ، خلاف قیاس نہیں ۔ ایک بچا بھی یہ نہیں مان سکتا کہ کوئی شے خود بخود متحرک ہو سکتی ہے ۔ یا کتابیں جو الماریوں میں سلیپتہ سے چلی ہوئی ہیں خود بخود اس طرح ، اس ترتیب سے مرتب ہو گئی ہونگی یا کسی لایعقل کا یہ کام ہو سکتا ہے ، ہم نے اپنے روزمرہ کے تجربات میں یہی قوانین فطرت جاری و ساری دیکھے ہیں ۔ اس لیے اب بنیاد فکر و تامل یہی سمجھتے ہیں کہ حرکت ، متحرک سے ، معلول ، علت سے ، اور ہر نظم کسی ناظم عاقل سے وابستہ ہوتی ہے ۔ گویا کہ یہ [۲] تجربات

[۱] منطقی تعریف ، کسی شے کی جنس و فصل بیان کرنا مثلاً انسان کی تعریف ، حیوان فاعل کرنا ، اس میں حیوان جنس اور فاعل فصل ہے اور منطق میں یہی اصول کسی شے کی ماہیت معلوم کرنے کا ہے کہ اُس شے سے اُس کے اعراضِ شخصی و انفرادی جدا کر لیے اُسے دیکھا جائے ، اعراضِ شخصی و انفرادی حذف کرنے کے بعد جو کلیہ باقی رہ جائے وہی اُس شے کی ماہیت ہے ، مثلاً زید سے وہ تمام امتیازات حذف کرنے کے بعد جن کی بغاوت وہ زید سمجھا جاتا ہے ، زید کو دیکھا جائے تو وہ مطلق حیوان فاعل رہ جاتا ہے ۔ یہی زید کی ماہیت ہے ۔

[۲] تجربات وہ امور ہیں جن کے سمجھنے میں نور و فکر کی ضرورت ہوتی ہے ۔

ہمارے لئے اب بدیہات [۱] ہو گئے ہیں - ہم کسی طرح یہ تسلیم نہیں کر سکتے کہ کوئی نظام بغیر کسی ناظم عاقل کے خود بخود قائم ہو سکتا ہے ، ہم جانتے ہیں کہ کوئی حرکت بغیر محرک پیدا نہیں ہو سکتی ، معاول کا وجود علت سے وابستہ ہوتا ہے ، چاہے علت محسوس و مشہود ہو یا نہ ہو - ایتھر (ایتھر) کے ہم صرف اس بنا پر قائل ہیں کہ اگر سورج اور ہم میں کوئی درمیانی واسطہ نہ ہوتا ، تو سورج کی کرنیں ہم تک نہ پہنچ سکتیں ، حالانکہ ایتھر ، محسوس ہے نہ مشہود -

ہم کو اپنے نفس کا عام بھی اُسی طرح ہوا کہ ہم بدیہی طور پر تمام نظام حیات میں نفس کی تدابیر و تصرفات دیکھتے ہیں اگر نفس کو اس نظام سے ایک لحظہ کے لئے بھی جدا کر کے ہم یہ تصور کر سکتے کہ یہ نظام قائم رہ سکتا ہے ، تو ہمیں یہ خیال ہو سکتا تھا کہ اس نظام میں نفس کی کوئی ضرورت نہیں ، مگر ہم ایک لحظہ کے لئے بھی ایسا خیال نہیں کر سکتے ، اس لئے ہم کو یقین واثق ہے کہ اس نظام جسمانی میں نہ صرف ہمارا یا ہمارے نفس کا کوئی وجود ہی ہے بلکہ کوئی ممتاز وجود ہے -

اس کو واضح طور پر سمجھنے کے لئے ، نظم حیات پر نظر ڈالئے - ہماری زندگی کے درجہ ہیں ، ایک تو بالکل روشن ہے جو ہر وقت ہمارے علم میں ہے ، ارد اُسے اُسی لئے ، حیات شاعرہ یعنی شعور والی زندگی کہتے ہیں ارد دوسرا غیر روشن ہے جس کا علم ہم کو ہر وقت براہ راست نہیں ہوتا - اُس کو حیات غیر شاعرہ کہتے ہیں - حیات شاعرہ میں ،

[۱] بدیہات رہ امور ہیں جن کے سمجھنے میں کسی غور و فکر کے واسطے کی ضرورت نہیں

[۱] ہوتی - مثلاً دھوپ کو دیکھ کر فوراً یہ سمجھ لیتا کہ اس وقت سورج ہے -

ہمارے تمام اعمال ارادی داخل نہیں اور غیر شاعرہ میں تمام افعال غیر ارادی - اس تنصیل کے بعد فور فرمائیے کہ

اعمال ارادی میں تو نفس کے تصرفات ہیں طور پر ظاہر ہیں ، ہمارا چلنا بھرنا ، اُٹھنا بیٹھنا ، سوچنا سمجھنا ، کلام و سکوت اس امر پر شاہد ہے کہ یہ تمام اعمال صرف ہماری مرضی پر منحصر ہیں - اگر تہوڑی دیر کے لئے یہ فرض کر لیا جائے کہ نفس کا کوئی وجود نہیں ہے ، تو سوال یہ ہوتا ہے کہ پھر ہمارے اعمال میں کوئی نظام کدوں کر ہے ، جس بات کو جس طرح کرنے کی ضرورت ہوتی ہے ہم اُس کو اسی طرح کرتے ہیں - یہی نظم عمل ہے - اگر ہم سے یا ہمارے نفس سے یہ نظام اعمال وابستہ نہیں تو پھر کس شے سے ہے ؟

یہ تو ہمارے نفس کے تصرفات حیات شاعرہ میں ہیں ، اب غیر شاعرہ میں ملاحظہ فرمائیے - ذرات جسم ہر لحظہ بدلتے دھتے نہیں اور اُن کی جگہ نئے ذرے لیتے دھتے ہیں ، حتیٰ کہ تہوڑے عرصہ میں پورے جسم ایک ذرہ بھی باقی نہیں دھتا اور بالکل ایک نیا جسم بن جاتا ہے - اسی عمل کو عملِ بدل مایہ تبدیل کہتے ہیں - اب سوال یہ ہوتا ہے کہ نئے ذروں کو ہر شخص کے نشخص خاص میں اس طرح تبدیل کرنا والی کہ زید و عمر کی صورتوں میں مرتے مرتے امتیاز باقی رہے کون سے قوت ہے ؟

وہ مادہ حیوانی جس سے رحم میں جنین [۱] کی تشکیل و تکمیل ہوتی ہے ، سوال یہ ہے کہ آیا خود بخود نظام جنین کی صورت میں تبدیل

[۱] ماں کے پیٹ میں جب تک بچہ دھتا ہے ، اُس کو جلیں ہی کہتے ہیں -

ہو جانا ہے یا اُسے اِس نظام میں تبدیل کرنے والی یا اُس کو اِس ہیئت خاص میں لانے والی کوئی اور قوت ہے ، آیا ہم یہ فرض کر سکتے کہ نظام جنین بغیر کسی ایسی قوت کی تحریک کے جو متحرک تنظیم ہو آپ ہی قائم ہو سکتا ہے ؟ یقیناً ایسا نہیں ہو سکتا ۔

یہ ہمیں بعض کھلے ہوئے تصرفات ، ہمارے نفس کے ، اِس زندگی میں ۔ اس سے آپ اتنا تو سمجھتے ہی گئے ہونگے کہ نظام حیات میں نفس کی مرکزی حیثیت ہے ، یعنی تمام نظام حیات نفس ہی سے وابستہ ہے ۔

اب رہے یہ سوالات کہ نفس کوئی مادی شے ہے یا غیر مادی ۔ عرض ہے یا جوہر ، فانی ہے یا غیر فانی اور اگر غیر مادی ہے تو اُس کا مادے سے کیا تعلق ہے ؟

مادین [۱] کے یہ مسلمات میں سے ہے کہ کائنات میں مادے کے سوا اور کچھ نہیں پایا جاتا ، نفس کا بھی کوئی جداگانہ وجود نہیں ہے ایک مادی شے ہے ، ترکیب عناصر سے ایک کیفیت پیدا ہو جاتی ہے اسی کو نفس کہتے ہیں ، فی الحقیقت نظام حیات مادی ہے اور مادے ہی سے وابستہ ہے ۔ مادہ ہی ایک مستقل شے ہے اور کسی شے کا کوئی مستقل وجود نہیں ۔

ہم بھی اسے تسلیم کر لیتے ، لیکن بعض دشواریاں اِن امور کے ماننے سے پیدا ہوتی ہیں جن کو ہم پہ دفعات ذیل بیان کرتے ہیں ۔

۱۔ مادے کا ذاتی امتیاز (جس کے بغیر مادہ پایا ہی نہیں جا سکتا) صرف وزن و جسامت اور کسی شکل اور جگہ میں پایا جاتا ہے

[۱] مادین ، وہ لوگ ہیں جو مادے کے سوا اور کسی وجود کے قائل نہیں ۔

اور یہی ماہیت جسم کی ہے ، اس لئے مادہ اور جسم دو متبائن کلمی قرار نہیں دے جا سکتے [۱] -

جب ہم اپنے نظام حیات پر نظر ڈالتے ہیں تو یہ پاتے ہیں کہ نظام حیات ربط و ترتیب کا ایک بہترین نمونہ ہے ، اُس کا ہر عنصر کسی خاص مقصد کے لئے ہے اور ہر جزو دوسرے جزو سے کسی مقصدِ آخری کی تکمیل کے لئے وابستہ و مربوط - کلی اعتبار سے اعمالِ نشو و نما و بدلِ مایٰت متکامل پر نظر ڈالئے یا جزئی اعتبار سے اعضاء و جوارح کی ساخت اور اُن کے افعال اور مختلف افعال کے باہمی تعلق پر ، نظام حیات کا کوئی شعبہ آپ ایسا نہ پائینگے جس کی تنظیم میں افراط و مقاصد کی انتہائی رعایت نہ ملحوظ ہو ہر عنصر جسم کا ایک خاص فعل ہے اور ہر فعل کا ایک نتیجہ ما بعد ، ہر عضو کی ایک مخصوص ساخت ہے اور اُن افعال کے انجام دینے کے لئے بہ غایت موزوں جو اُس کی قطری غایت ہے - پھر ہم تنظیم حیات کے کیوں نہ قائل ہوں ؟

یہ مسلم ہے کہ ہر حرکت محتاجِ محرک ہوتی ہے اور تنظیم بھی ایک طرح کی حرکت ہی ہے - مگر مادے کا کوئی امتیاز خاص بجز جسم و

[۱] جسم بسیط (نا قابلِ تجزی) بھی ہوتا ہے اور مرکب بھی مگر ہر صورت جسم کا وہ امتیاز جس کی وجہ سے وہ جسم سمجھا جاتا ہے - وزن ، جسامت اور کسی شکل اور جگہ میں پایا جانا ہی ہوتا ہے اور یہی مادے کا امتیاز ہے ، اس طرح بلحاظ ماہیت مادہ اور جسم ایک ہی شے ہے - لیکن مادے یا جسم کے پائے جانے کے معنی یہ نہیں کہ اُس کا محسوس ہونا بھی ضروری ہو ، ایسے بھی اجسام ہیں جو پائے تو جاتے ہیں مگر کسی طرح محسوس نہیں ہو سکتے مثلاً ایتھر (مادۃ لطیف) اس لئے پائے کے منی صرت ثابت و متعین ہو جانے کے سمجھنا چاہئے -

جسمانیت کے نہیں، پھر ایسی شے کو منتظم حیات کہوں کر مانا جا سکتا ہے؟

۲— اگر کہا جائے کہ مادے میں کوئی حرکت بھی پائی جاتی ہے تو یہ دریافت طلب ہوگا کہ مادے میں کس طرح کی حرکت پائی جاتی ہے؟ بلحاظ اغراض و مقاصد، حرکت دو طرح کی ہوسکتی ہے، ایک تو وہ جس کی کوئی غرض و غایت نہ ہو، دوسری وہ جو غرض و غایت پر مبنی ہو۔ فرض کیجئے کہ مادے میں ایسی ہی حرکت پائی جاتی ہے جس کی نہ کوئی غایت ہے نہ اُس کو اغراض مقاصد سے کوئی تعلق، ظاہر ہے کہ ایسی حرکت، نہ حرکت تنظیم سمجھی جاسکتی ہے، نہ مادہ ایسی حرکت کی بنا پر منتظم، اِس لئے کہ تنظیم ایک حرکت تو ہے مگر ایسی حرکت ہے جو یکسر لحاظ اغراض و مقاصد پر مبنی ہوتی ہے۔

۳— اگر کہا جائے کہ مادے کی حرکت غرض و غایت پر مبنی ہے تو یہ بھی ماننا ہوگا کہ مادے کی حرکت، حرکت اضطراری نہیں، اِس لئے کہ ایسی حرکت جو غرض و غایت رکھتی ہو، اضطراری نہیں ہوتی ارادی ہوتی ہے۔

۴— اِس طرح مادے کو متحرک بالارادہ ماننا ہوگا مگر کسی شے کو متحرک بالارادہ ماننے سے پہلے یہ ماننا بھی ضروری ہے کہ وہ شے ذہنی شعور بھی ہے، اِس لئے کہ حرکت ارادی لحاظ غرض و غایت پر مبنی ہوتی ہے ارادہ لغرض و غایت بغیر شعور ہو نہیں سکتا۔ شعور ہی وہ شے ہے جس سے تمام حرکات ارادی کی ابتدا ہوتی ہے۔

نتیجہ یہ ہے کہ اگر ہم مادے کو منتظم حیات مانتے ہیں تو بالضرور ہم کو یہ بھی ماننا ہوگا کہ مادہ صرف متحرک ہے بلکہ متحرک بالارادہ

(ذی شعور) بھی ہے اور مادے کی تعریف، محض جسم یا جسم متحرک کے بجائے، جسم متحرک بالارادہ (ذی شعور) کرنا ہوگی۔

اس کے سوا ہمیں مادے کو یوں بھی ذی شعور ماننا ہوگا کہ ہماری حیات بدائے ذی شعور ہے، اگر ہم مادے کو ذی شعور نہیں مانتے ہیں تو یہ سوال ہوتا ہے کہ جب اصل شے یعنی مادے ہی میں شعور کا وجود نہیں، تو ایک مادی شے یعنی حیات میں کہاں سے آیا؟ لامحالہ ماننا ہوگا کہ مادہ ذی شعور ہے۔

۵۔ مادے کو ذی شعور ماننے سے مسئلہ نظام حیات تو یوں حل ہو جاتا ہے کہ شعور بنائے حرکت ارادی اور حرکت ارادی اصل تنظیم ہے، مگر دیکھنا یہ ہے کہ قوت شعور مادے میں مانی بھی جا سکتی ہے، ذات مادہ اس کی متحصل بھی ہے، اصل سوال یہ ہے کہ آیا قوت شعور کوئی مادی قوت ہے؟

ہر شے کی ایک ذات ہوتی ہے اور اُسی سے اُس کے قوی و افعال کا نظام وابستہ ہوتا ہے۔ مادے کا وہ امتیاز جس سے اُس کے وجود کا تعین ہوتا ہے، جسم و جسمانیت کے سوا اور کچھ نہیں، اِس لئے جسمانیت ہی کو ذات مادہ قرار دیا جا سکتا ہے اور یہی سمجھا جا سکتا ہے کہ اگر مادے میں کوئی قوت ہوگی تو وہ جسمانیت ہی سے وابستہ اور جسمانیت ہی کے تابع ہوگی۔

اِس امکان کے مان لینے کے بعد، جب ہم قوت شعور اور جسمانیت کے باہمی تعلق پر نظر ڈالتے ہیں تو افعال حیات میں شعور کو متحرک اور جسمانیت کو متحرک پاتے ہیں۔ اگر قوت شعور کا متحرک اور جسمانیت کا متحرک ہونا مشتبہ ہو تو اِس کو یوں سمجھئے کہ

ہر متحرک اپنی حرکت میں محتاج محرک ہوتا ہے اور جسم بھی ایک متحرک ہے ، اس لئے اپنی حرکت میں محتاج محرک ہے - مگر جسم چونکہ متحرک بالارادہ مانا گیا ہے (دیکھئے دفع ۴) اس لئے اپنی حرکت میں محتاج غیر نہیں ، خود اپنے ہی ارادے کا معلول ہے - ارادے کے متعلق یہ طے شدہ ہے کہ ارادے کی بنا شعور پر ہوتی ہے اور شعور ہی سے ارادے کی تحریک ہوتی ہے ، اس طرح شعور کا محرک اور جسم کا متحرک ہونا ثابت ہے -

اس لئے اگر ہم شعور کو کوئی جسمانی قوت ماننے ہیں تو ہم کو اس کے ساتھ ہی یہ بھی ماننا ہوگا کہ ایک جسمانی قوت خود اپنی ذات میں بھی متصرف ہو سکتی ہے ، جسم اپنی ہی قوت کا معلول بھی ہو سکتا ہے -

مگر یہ قابل قیاس نہیں کہ کوئی ذات اپنی ہی قوت کی معلول ہو ایسا ہو نہیں سکتا ، یہ نظام قوی و افعال کے قطعی خلاف ہے -

ہر نظام اپنے افعال میں ایک محرک مرکزی کا تابع ہوتا ہے محرک مرکزی اور ہر نظام کے اعمال اپنے محرک مرکزی پر منتہی ہوتے ہیں اگر ایسا نہ ہو تو کوئی نظام قائم ہی نہیں ہو سکتا - مثال کے طور پر حیات شاعره ہی کو لیجئے کہ حیات شاعره بھی ایک نظام ہے اور اس نظام کے تمام اعمال ، اپنے محرک مرکزی ، ذہن کے تابع ہوتے ہیں ، تمام ذہنی قوتیں مرکزیت ذہن ہی کی ماتحت کام کرتی ہیں ، تمام اعمال ارادی پر نظر ڈالی جائے ، مرکزیت ذہن ہر عمل میں نظر آئیگی - اگر یہی مرکزیت اس نظام سے جدا کر لی جائے تو نظام ذہنیت باقی ہی نہیں رہ سکتا - مجانبین کے اعمال میں کوئی نظام اسی لئے نہیں ہوتا کہ اُن کے اعمال ذہنی میں کوئی مرکزیت نہیں رہتی -

یہ ہے احتیاج مرکزیت - اگر کہا جائے کہ متعدد مشینیں ہیں جو ایک نظام تو ضروری رکھتی ہیں ، مثلاً ٹیلیفون ، لاسکری ، گراؤفون وغیرہ مگر اُن کا نظام کسی محرک مرکزی کا تابع نہیں ہوتا اور نہ کسی محرک مرکزی کا کوئی وجود ہی اُن کے نظام میں پایا جاتا ہے ؟

یہ شبہ بعض غلط فہمیوں پر مبنی ہے ، پہلی غلطی تو تحدید نظام یعنی نظام کے حدود متعین کرنے میں کی جاتی ہے اور دوسری ، پہلی غلطی سے غلط نتیجہ نکالنے یعنی انکار مرکزیت میں -

اگر کسی مشین کے نظام سے مراد وہ مجموعہ آلات مرتب ہی ہو ، جس کو مشین کہا جاتا ہے تو ظاہر ہے کہ اُس مجموعہ مرتب میں اسباب جمع و ترتیب شامل نہیں ورنہ وہ مجموعہ اپنے جامع و مرتب سے مستغنی ہوتا ، اس لئے کسی مشین کے نظام ، حدود آلات ہی میں محدود کر دینا صحیح نہیں - مکمل نظام سے مراد ، وہ مجموعہ علل و اسباب ہو سکتا ہے ، جس کے ماتحت کوئی مشین کس خاص مقصد کے لئے مرتب ہوتی ہے اور اپنے افعال انجام دیتی ہے - کسی مشین کے نظام کے صحیح حدود یہی ہیں ، انہیں حدود میں آپ محرک مرکزی کی تلاش کر سکتے ہیں -

جس نظام کا مرتب و محرک انسان ہے ، انسان کی ذات ہی اُس نظام کی محرک مرکزی ہے ، اگر اِس محرک مرکزی کو اُس نظام سے جدا کر لیا جائے تو وہ نہ نظام قائم رہ سکتا ہے اور نہ اُس سے وہ مقصد حاصل کیا جا سکتا ہے جس کے لئے وہ نظام قائم کیا گیا ہو - انسان کی ذات ہی کے سانہ اُس کا ہر نظام مصنوع قائم ہے ، مثلاً گھڑی کا موجد بھی انسان ہے اور اِس ایجاد سے فائدہ اُٹھانے والا بھی وہ خود ہی ہے ، فرض کیجئے ، اگر انسان نہ رہے تو یہ ایجاد کیونکر باقی رہ سکتی ہے اور اِس سے وہ فائدہ

کس طرح حاصل ہو سکتا ہے جس کے لئے یہ ایجاد ، ایجاد ہوئی ہے ؟
 اسی پر دیگر مصنوعات انسانی کو قیاس کیجئے - بہر صورت متحرک مرکزی
 کے وجود سے انکار نہیں ہو سکتا ، کوئی نظام ہو ، ہر نظام کو اپنی حرکت
 ترتیب و حصول غایت میں متحرک مرکزی کی احتیاج ہے -

کسی شے کے نفس ذات سے مراد بھی ، وہ
 کسی شے کے نفس ذات سے مراد
 مرکزیت ہے جس سے اُس شے
 مرکزیت ہے ، جس کے ساتھ اُس شے کا تمام
 کے فعل و افعال کا نظام وابستہ
 نظام قوی و افعال وابستہ ہوتا ہے ، ذات کے
 ہوتا ہے -
 یعنی کسی شے کی اصل و حقیقت کے ہیں

اور کسی شے کی اصل و حقیقت وہی ہو سکتی ہے جو اُس شے کے نظام میں
 مرکزی حیثیت رکھتی ہو ، تمام حرکات ترتیب و تنظیم و حصول غایت کی
 ابتدا اُسی سے ہوتی ہو اور تمام سلسلہ اعمال اُسی پر منتهی ہوتا ہو -
 اِس طرح ذات شے اور متحرک مرکزی ، ایک ہی حقیقت کے دو نام ہیں -

ان تصریحات سے آپ اِس نتیجہ پر تو پہنچ ہی گئے ہونگے کہ ہر نظام
 ایک مجموعہ عامل و اسباب مرکب ہوتا ہے اور ہر مجموعہ مرتب کو ، حرکت
 جمع و ترتیب میں ایک مرتب و متحرک کی لازمی احتیاج ہے اور وہی
 مرتب و متحرک نظام ، جس کی احتیاج ہے ، متحرک مرکزی ہے اور محل
 حرکت و متحرک جسم و جسمانیات ہے - یہی نظام فعل و انفعال ہے -
 اسی نظام فعل و انفعال کے مختلف پہلوؤں پر غور کرنے سے حسب ذیل
 نتائج بر آمد ہوتے ہیں جو در اصل اصول نظام فعل و انفعال ہیں -

الف ، کوئی متحرک مرکزی ، متحرک نہیں ہو سکتا -

ب ، کوئی متحرک ، متحرک مرکزی نہیں ہو سکتا -

ج ، قوت متحرک ، تابع متحرک ہوتی ہے -

د . کوئی ذات اپنی قوت کی معلول نہیں ہوتی -

چونکہ یہی اصول ، معیار فکر و نظر مباحث آئندہ ہیں ، اس لئے انہیں یہاں اچھی طرح سمجھ لینا چاہئے ، ہم ہر اصول پر ایک سلسلہ وار نظر ڈالینگے -

اول ، کوئی متحرک مرکزی ، متحرک نہیں ہو سکتا “

قرض کیجئے کہ ذات مادہ یعنی جسمانیات میں ، قوت متحرکہ ہے اور یہہ مسلم ہے کہ ہر قوت اپنی ذات کی تابع اور اپنی ذات کے ساتھ وابستہ ہوتی ہے ، اس لئے ہر فعل جو کسی قوت کا فعل سمجھا جاتا ہے در اصل وہ اُسی ذات کا فعل ہوتا ہے جس سے کوئی قوت وابستہ و متعلق ہوتی ہے مثلاً زید کاتب ہے ، یعنی اُس کی ذات میں قوت کتابت ہے ، اب فعل کتابت کو دیکھئے کہ اگرچہ یہ فعل ، بغیر قوت کتابت صادر نہیں ہوتا مگر کاتب زید کی ذات ہی سمجھی جاتی ، قوت کاتب نہیں سمجھی جاتی -

دو اصل ، قوت ایک استعداد و قدرت فعل کا نام ہے ، اس لئے اگر ہم کسی قوت کو متحرک سمجھتے ہیں تو حقیقتاً اس کے یہی معنی ہیں کہ ہم اُس ذات کو متحرک سمجھتے ہیں جس سے کوئی قوت متحرکہ وابستہ ہے -

اب ہم کہتے ہیں کہ جسمانیات میں قوت متحرکہ کے پائے جانے کے صرف یہی معنی ہیں کہ جسمانیات میں استعداد دوسری شے کو حرکت دینے کی ہے مگر جب ہم جسمانیات کو بالفعل متحرک مانہنگے تو اس کے یہ معنی ہونگے کہ جسمانیات ، بالفعل کسی شے کو حرکت دے رہی ہے ،

اِس صورت میں خود جسمانیّت ہی کو وہ متحرک ، جس کو خود جسمانیّت ہی حرکت دے رہی ہو کس طرح مانا جا سکتا ہے ؟ متحرک و متحرک ، علت و معلول ایک نہیں ہو سکتے ، یہ نہیں ہو سکتا کہ ایک ذات ، جو متحرک مرکزی مانی جا چکی ہے ، خود ہی متحرک بھی ہو ، کوئی متحرک ہو ، جس وقت وہ متحرک ہوتا ہے ، متحرک نہیں ہو سکتا ، اِس کے خلاف ماننا نہ صرف خلاف قیاس ہوگا بلکہ خلاف مشاہدہ بھی ہوگا ۔

بہر حال کوئی متحرک مرکزی ، متحرک نہیں ہو سکتا ، نتیجہ یہ ہے ۔ ✓

دویم ، کوئی متحرک ، متحرک مرکزی نہیں ہو سکتا ، چونکہ یہ قضیہ ، قضیہ اول الذکر کا عکس ہے اِس لئے محتاج ثبوت نہیں ۔

سوم ، قوت متحرکہ تابع متحرک ہوتی ہے ، نظام یہی ہے ، جیسا کہ اصول اول کے ماتحت کہا جا چکا ہے ۔

چہارم ، کوئی ذات اپنی قوت کی معلول نہیں ہوتی ، اور نہ ہو سکتی ہے اِس لئے کہ ہر قوت اپنے فعل میں اپنی ذات کی تابع ہوتی ہے ، متبع نہیں ہوتی یہ بھی اصول اول کے ماتحت کہا جا چکا ہے ۔

اب ہم اِن اصولوں کی رہنمائی میں اِس مسئلہ کی طرف متوجہ ہوتے ہیں کہ آیا قوت شعور کوئی جسمانی قوت ہے ؟

۱۔ چونکہ قوت شعور ایک قوت متحرکہ ہے ، یہ مسلم ہے (دیکھئے دہ ۵) اِس لئے اگر ہم اِس قوت کو جسمانی قوت مانتے ہیں تو جسمانیّت کو بھی متحرک مرکزی ماننا ہوگا مگر حسب اصول (الف و ب) نہ متحرک ،

مرکزی محرک ہو سکتا ' نہ محرک مرکزی ' متحرک اور جسمانیّت ' یہ بھی مسلم ہے کہ ایک متحرک شے ہے -

۷۔ قوت شعور اگر کوئی جسمانی قوت ہوتی تو حسب اصول (ج) تابع جسمانیّت ہوتی مگر چونکہ شعور تابع جسمانیّت نہیں ' متصرف جسمانیّت ہے (دیکھئے دفعہ ۵) اس لئے جسمانی نہیں سمجھا جا سکتا -

۸۔ چونکہ حسب اصول (د) یہ مسلم ہے کہ کوئی ذات اپنی قوت کی معاول نہیں ہوتی ' اس لئے جسمانیّت کو کسی حرکت میں نہ اپنی قوت کا معول سمجھا جا سکتا ہے نہ شعور کو کہ ایک قوت متحرکہ ' متصرف جسمانیّت ہے ' جسمانی سمجھا جا سکتا ہے -

۹۔ چونکہ کوئی قوت تمیزاً بغیر کسی محرک مرکزی کے ' جس کے ساتھ وہ وابستہ و متعلق ہو ' نہیں پائی جاتی ہے ' اس لئے یہ ماننا ہوگا کہ اس قوت شعور کا تعلق بھی کسی محرک مرکزی سے ہے اور کسی ذات سے متعلق پائی جاتی ہے - یہ تسلیم کر لینے کے بعد ہم کہتے ہیں کہ وہ محرک مرکزی یا وہ ذات جس سے قوت شعور متعلق پائی جاتی ہے ' منتظم و متصرف جسمانیّت ' نفس ہے نہ کہ خود جسم و مادہ - ہاں اگر حقیقت مادہ ' ماورائے مادیت و جسمانیّت بھی کچھ متکشف ہو تو یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ وہ ذات ' جس کو ہم نے محرک مرکزی کہا ہے اور اصطلاحاً جو نفس کہی جاتی ہے وہی نفس نفس مادہ اور حقیقت مادہ بھی ہے لانہا قسۃ فی الاصطلاح -

* ۱۔ بلحاظ امور مذکور بالا ' اس مسئلہ کا حل کہ آیا قوت شعور

کوئی جسمانی قوت ہے ' یہی ہے کہ قوت شعور نہ کوئی جسمانی قوت ہے نہ

جسمانی قوت ہو سکتی ہے اِس لئے کہ جسم میں اِس کی اہلیت
 قوت شعور نفس ہی نہیں ہے کہ وہ قوت شعور کا حامل ہو سکے ، البتہ
 سے وابستہ ہو
 نرس ہیں اِس کی اہلیت ہے کہ اُس کو ذی شعور
 کتا جسم سے سمجھا جائے ۔

اِس مسئلہ کے طے ہونے کے بعد کہ قوت شعور کو جسمانی یا مادی
 قوت نہیں سمجھا جا سکتا ، ہم کہتے ہیں ،

۱۱۔ چونکہ نرس (متحرک مرکزی) ذی شعور ہے اور مادہ شعور
 سے عاری ، اُس لئے نرس کو مادی نہیں سمجھا جا سکتا ۔

۱۲۔ چونکہ نفس ، متحرک ہے اور مادہ متحرک ، اِس لئے نفس
 کو قوت مادی بھی نہیں مانا جا سکتا ۔ ظاہر ہے کہ جب شعور ہی کو
 جسمانی و مادی قرار نہیں دیا جا سکتا تو ایک ذی شعور ذات کو کس
 طرح جسمانی و مادی قرار دیا جا سکتا ہے ۔ حقیقت یہ ہے کہ جب
 تک یہ ثابت نہ کیا جائے کہ شعور جسم [۱] میں ، ایک جسمانی قوت
 کی حیثیت سے پایا جا سکتا ہے ، نفس کو مادی و جسمانی قرار نہیں
 دیا جا سکتا ۔

۱۳۔ کہا جا سکتا ہے کہ جب آثارِ افعال سے قوت شعور جسم
 میں بالفعل پائی جاتی ہے یعنی آثارِ افعال سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ
 قوت شعور بالفعل جسم میں ہے تو اِس امکان کے ثابت کرنے کی کیا ضرورت
 ہے کہ شعور جسم میں پایا جا سکتا ہے ؟

اِس کو سمجھنے کے لئے مکرر اِن مسلمات پر غور کیجئے ،

[۱] جسم سے مراد مطلق جسم یا مادہ ہے ، کسی خاص نوع کا جسم مراد نہیں ۔

(اولاً) قوتِ شعور جو ایک قوت متحرکہ ہے متحرک ہی میں پائی جاسکتی ہے ”

(ثانیاً) تنظیمِ حیات میں ، جسمانیّت کی حیثیت متحرک و معلول کی ہے ”

اب ان مسائل کو پیش نظر رکھتے ہوئے اس امر پر غور کیجئے کہ شعور کے جسم یا مادے میں پائے جانے کے کیا معنی ہو سکتے ہیں کہ جب جسمانیّت قوتِ شعور کی حامل ہی نہیں ہو سکتی ؟

واقعہ یہ ہے کہ جسمانیّت محلِ تنظیم ہے اور تنظیم فعلِ شعور ہے اور چونکہ اس فعلِ تنظیم کا اظہار محلِ تنظیم یعنی جسمانیّت ہی سے ہوتا ہے ، اس لئے بظاہر یہ گمان ہو سکتا ہے کہ علتِ متصرف بالاعمال ، جسم ہی کی کوئی قوت ہے ، اس غلط فہمی کی ابتدا کہ قوتِ شعور کوئی جسمانی قوت ہے ، یہیں سے ہوتی ہے ، مگر غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ گمان ، گمانِ باطل سے زیادہ وقوع نہیں جیسا کہ بصراحت کہا جا چکا ہے ۔ اب قوتِ شعور کے جسم میں پائے جانے کے یہی معنی ہو سکتے ہیں کہ شعور نفس میں پایا جاتا ہے اور نفس ایک متحرک و متصرف جسم کی حیثیت سے جسم میں متصرف پایا جاتا ہے ، اگر شعور کو براہِ راست متحرک ہی مان لیا جائے تو یہ کہا جا سکتا ہے کہ شعور ایک متحرک و متصرف کی حیثیت سے جسم میں پایا جاتا ہے ، لیکن کسی قوت کا اس حیثیت سے متصرف جسم پایا جانا جسمانی ہونے کے مرادف تو نہیں ان دونوں باتوں میں بہت فرق ہے ، متصرف جسم پایا جانا اور ہے اور جسمانی ہونا اور ہے ، اگر آپ کسی شے کو حرکت دے رہے ہوں اور آپ کی ذات اُس متحرک شے سے وابستہ نظر آتی ہو تو کیا اس کے معنی ہوئے کہ آپ کی ذات ، اُس معلول و متحرک شے ہی کی پابند و تابع کوئی قوت ہے ؟

۱۴—اگر کوئی یہ کہے کہ ہم دیکھتے ہیں کہ نظام جسمانی میں جب کوئی خلل واقع ہوتا ہے تو نفس بھی اپنا کوئی کام نہیں کر سکتا نہ ہم کچھ سوجھ سمجھ سکتے ہیں ، نہ کوئی ارادہ کر سکتے ہیں ، جیسا کہ بعض امراض میں دیکھا گیا ہے ، پھر کیوں نہ ہم یہ سمجھیں کہ نفس بھی ایک جسمانی شے ہے ؟

یہ تو نظام علت و معلول ہے ، جب تک کسی شے میں ، کسی خاص فعل کے اعتبار سے معلول ہونے کی قابلیت رہتی ہے ، وہ معلول رہتی ہے اور جب وہ قابلیت نہیں رہتی یا کوئی نقص پیدا ہو جاتا ہے وہ معلول نہیں رہتی ۔ مثلاً ایک پنکھا ہے جو بجلی کے ذریعہ سے گھومتا ہے اور قوت برقی کا معلول ہے ، اب اگر وہ پنکھا توت جائے یا اُس میں اور کوئی خرابی واقع ہو جائے ، جس کی وجہ سے وہ نہ گھوم سکے تو کیا اس کے یہ معنی ہونگے کہ برقی قوت کا کوئی جداگانہ وجود نہ تھا اور وہ پنکھے ہی کی قوت تھی ؟

اسی پر قیاس کیجئے نفس و جسم کے تعلقات کو ، جسم ایک خاص فعل یعنی حیات میں نفس کا معلول ہے ، اگر اُس میں یہ قابلیت نہ رہے یا کوئی اور نقص پیدا ہو جائے (جیسا کہ بعض امراض کی صورت میں ہوتا ہے کہ جسم اپنا کوئی فعل انجام نہیں دے سکتا) تو کیا اُس کے یہ معنی ہونگے کہ علت فعل کا کوئی جداگانہ وجود نہ تھا اور علت و معلول ایک ہی تھے یا معلول بعینہ علت تھا ، یہ کہاں تک قابل قیاس ہے ؟

۱۵—اگر یہ کہا جائے کہ نفس ہمیشہ جسم کے ساتھ پایا جاتا ہے کہیں جداگانہ طور پر نہیں پایا جاتا ۔ پھر کیوں نہ یہ سمجھا جائے کہ ایک جسمانی شے ہے ؟

یہ تو نظام حیات ہے کہ نفس اسی حیثیت سے جسم کے ساتھ پایا جاتا ہے ، لیکن اس کے یہ معنی تو نہیں ہوئے کہ علت و معلول میں کوئی امتیاز نہ رہا ۔ اب رہا یہ امر کہ نفس ، جسم سے جدا گانہ طور پر پایا نہیں گیا ، تو نفس کا جدا گانہ پایا نہ جانا ، اس کے جدا گانہ پائے نہ جا سکنے کوئی دلیل نہیں ، عدم علم شے سے علم عدم شے لازم نہیں آتا ۔ بالفرض اگر یہ بھی مان لیا جائے کہ نفس اور جسم ہمیشہ ساتھ ہی پائے جاتے ہیں جدا گانہ نہیں پائے جاتے ، جب بھی تو اس سے یہ نتیجہ نہیں نکلتا کہ علت کا کوئی جدا گانہ وجود نہیں ہوتا ۔

۱۶— اگر یہ کہا جائے کہ ترکیب عناصر سے ایک ایسی کیفیت پیدا ہو گئی ہے جس کو نفس کہتے ہیں ورنہ نفس کا کوئی جدا گانہ وجود نہیں ۔

اس پر بھی یہی اعتراض ہوتا ہے کہ جب اصل شے یعنی مادے ہی میں شعور کا وجود نہیں مانا جا سکتا تو عناصر مادی کی ترکیب سے بھی خلاف اصول ایک ایسی شے کیوں کر پیدا ہو گئی ، جو ذی شعور ہے ؟

۱۷— اگر یہ کہا جائے کہ نفس مادی قوت نہ سہی اس میں کیا قباحت ہے کہ ہم جسم کو جوہر اور نفس کو عرض [۱] مانیں ؟

اگر ہم نفس کو عرض اور جسم کو جوہر مانتے ہیں تو اس صورت میں یہ بھی ماننا پڑیگا کہ افعال حیات میں عرض تو علت اور جوہر معلول ہو سکتا ہے ، حالانکہ اس کے خلاف ہونا چاہئے تھا ۔ اس کے سوا

[۱] اعراض وہ ہیں جو اپنے قیام میں کسی جوہر کے محتاج ہوں اور کبھی تقہا نہ پائے جائیں مثلاً رنگ ، بو ، ذائقہ ، گرمی سردی ، سختی ، نرمی ، اور تمام کیفیات نفسی ، اور جس شے کے ساتھ یہ چیزیں پائی جاتی ہیں اُس کو جوہر کہتے ہیں ۔ جوہر و عرض کی مزید تفصیل کے لئے دیکھیے ” فصل ” ارتقائے نفس “۔

۱۸۔ ہم نفس کے ساتھ غم و خوشی و خوف و غضب وغیرہ کی متعدد کیفیات دیکھتے ہیں جو تمام تر اعراض ہیں اور اعراض کے متعلق یہ طے شدہ ہے کہ وہ اپنے قیام میں جوہر کے محتاج ہوتے ہیں، یعنی اعراض جب پائے جائیں گے کسی جوہر ہی کے ساتھ پائے جائیں گے۔ اس سے ایک نتیجہ یہ بھی نکلتا ہے کہ اعراض، غیر جوہر کے ساتھ عرض عرض کے نہیں پائے جا سکتے، یعنی عرض، کسی عرض کے ساتھ ساتھ قائم نہیں ہو سکتا، اس صورت میں، ان اعراض یعنی کیفیات نفسانیہ کے پائے جانے کی صرف یہی صورت ہے کہ وہ کسی جوہر کے ساتھ قائم ہیں، اس طرح نفس کو عرض نہیں مانا جا سکتا۔

یہاں تک تو ہم نے بعض وہ دشواریاں دکھائیں، جو نفس کو مادی یا قوت مادی یا عرض ماننے سے پیدا ہوتی ہیں اب آگے ہم وہ قباحتیں دکھائیں گے جن کی بنا پر ہم مجبور ہیں کہ خود جسم کو جوہر نہ مانیں۔

۱۹۔ یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ نفس عرض نہ سہی جوہر [۱] سہی، لیکن یہ کہیں نہیں مانا جا سکتا ہے کہ حیات دو مستقل جوہروں یعنی نفس اور جسم کے متصادف اعمال کا نتیجہ ہے؟

بے شک اگر جسم کوئی جوہر مستقل ہے تو اسے کسی دوسرے جوہر سے در جوہر مستقل ایک مفعول و متاثر نہ ہونا چاہئے، اس کا یہ سبب ہے کہ اگر دوسرے کے معلول ہمیں یہ تسلیم ہے کہ ایک شے باعتبار اپنی ذات کے نہیں ہو سکتے۔

قدیم ہے یعنی دوسری اشیاء کی محتاج نہیں تو یہ بھی ماننا پڑیگا کہ وہ

[۱] جوہر اسے کہتے ہیں جو قائم بذات خود ہو یعنی اپنے قیام میں کسی دوسری چیز کا محتاج نہ ہو۔ مادوں کے نزدیک صرف مادہ جڑ ہے اور اہل تثلیث کے نزدیک دو جوہر ہیں مادہ یا نفس۔

شے متعلقات ذات یعنی اپنی قوتوں کے اعتبار سے بھی قدیم ہے یعنی اُس شے کو قوتوں کے لحاظ سے بھی کسی شے کی احتیاج نہیں اور جب ہم اُس کی قوتوں کو بھی قدیم مان لیں گے تو یہ بھی ماننا پڑیگا کہ اُس کی قوتوں سے کچھ افعال بھی وابستہ ہونگے یعنی وہ شے اپنے افعال کے اعتبار سے بھی کسی دوسری شے کی محتاج نہ ہوگی ۔

کوئی شے ایسی آپ نہ پائیں گے جس میں کوئی قوت نہ ہو اور اُس قوت سے کوئی فعل وابستہ نہ ہو ۔ اب اگر آپ کسی شے کو قدیم سمجھیں گے تو لامحالہ آپ کو ماننا پڑیگا کہ وہ شے معہ اپنے نظام کے قدیم ہے اور اپنی تنظیم میں کسی اور شے کی محتاج نہیں ۔ برخلاف اس کے کسی شے کو اپنے وجود میں مستغنی اور افعال میں محتاج سمجھنا ہمارے نزدیک تناقض پرستی کا مرادف ہے ۔

بہر صورت یہ قابل تسلیم نہیں کہ ایک جوہر مستقل دوسرے جوہر مستقل سے منفعل و متاثر ہو سکتا ہے اور جب یہ تسلیم نہیں تو یہ کس طرح تسلیم کیا جا سکتا ہے کہ حیات ، نتیجہ ہے ، دو مستقل جوہروں کے فعل و انفعال کا ۔

لیکن ہم نظام حیات میں جسم کو متصرف و معلول پاتے ہیں ، اب اس کے دو ہی سبب ہو سکتے ہیں ، یا تو نفس کوئی جداگانہ اور مستقل شے نہ ہو یا جسم خود کوئی جوہر نہ ہو ۔

پہلی صورت بدلائل باطل ثابت ہو چکی ہے اب رہی دوسری صورت کہ جسم کوئی مستقل جوہر نہ ہو اس کی تائید اس مشاہدہ سے بھی ہوتی ہے ۔

۲۰۔ ریڈیم (ایک دھات ہے) جس میں ' وزن ' شکل اور جسامت تمام خصوصیات جسمانیہ ہوتے ہیں ' تجربہ سے معلوم ہوا ہے کہ ایک زمانہ معین کے اندر ' الیکٹران ' (بجلی سے بھی لطیف تر قوت) میں تبدیل ہو جاتی ہے ' نہ شکل باقی رہتی ہے نہ جسامت نہ کوئی اور امتیاز جسمانی ' اس لئے کہ ایسی قوت میں جو بجلی سے بھی لطیف تر ہو جسمانی چیزوں کا وجود نہیں مانا جا سکتا - اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ وہ امتیازات جو مادے کے ساتھ نا قابل الفکاک سمجھے جاتے تھے وہ بھی کوئی مستقل وجود نہیں رکھتے - یہ آپ معلوم کر چکے ہیں کہ مادے کا جو کچھ امتیاز ہے ' جسم ہے اور جسم سے ہے ' لیکن ریڈیم کا الیکٹران کی صورت میں تبدیل ہو جانا یہ بتاتا ہے کہ جسم ' جسم ہی نہیں رہتا یعنی نہ مقدار باقی رہتی ہے نہ صورت اور جب یہ چیزیں باقی نہیں رہتیں تو وہ کون سی شے باقی رہ جاتی جس پر اطلاق جسم یا مادے کا ہو سکے ؟ اس طرح

معلوم ہوا کہ جسم ' جس کو جوہر کہا جاتا ہے کوئی جوہر نہیں - اس لئے کہ جوہر کو ایک مستقل شے ہونا چاہئے اور جسم کوئی مستقل شے نہیں ہے -

اور یہ اس طرح بھی ثابت ہے کہ

۲۱۔ جدید سائنس یہ تسلیم کرتی ہے کہ ابتدائے آفرینش میں ذرات مادی ایک بسیط صورت میں تھے پھر بعض اسباب کے ماتحت انہیں کے امتزاج (باہم ملنے) سے رفتہ رفتہ کائنات پیدا ہوئی (یہی ابتدائے نظریۂ ارتقا ہے) -

حقیقت مادہ

۱۔ (نفس کوئی عرض نہیں ہے) (دفعہ ۱۷ و ۱۸)

۲۔ مادہ کوئی جوہر نہیں ہے۔ (دفعہ ۱۹، ۲۰، ۲۱)

یہ معلوم کرنے کے بعد ہمیں اس کی ضرورت نہیں کہ ہم نفس کو جوہر اور مادے کو عرض ثابت کریں۔ کائنات میں دو ہی قسم کی چیزیں باہمی جاتی ہیں: قائم، بذات خود، جوہر اور قائم بالغیر یعنی عرض، اب اگر کوئی شے عرض نہیں ہے تو اس کے یہی معنی ہوئے کہ وہ جوہر ہے اور برعکس اس کے یہی معنی ہوئے کہ لامحالہ وہ عرض ہے۔

اس طرح مادے کا عرض ہونا اور نفس کا جوہر ہونا ثابت ہے۔ اب وہاں نفس کا قائم ہونا یا نہ ہونا سو اکثر فدا کے معنی اس تغیر و انقلاب ہی کے لئے جائیں جو اجسام میں ہر لحظہ رہتا ہے، تو ظاہر ہے کہ اس انقلاب پیہم کا تعلق اعراض سے ہے نہ کہ جوہر سے۔ تغیرات اعراض سے جوہر نفس کا متغیر ہونا لازم نہیں آتا، اس لئے کہ اعراض اور جوہر نفس میں کوئی لزوم ذاتی [۱] نہیں کہ اعراض کا تغیر نفس کے تغیر کو مستلزم ہو۔

اصل یہ ہے کہ نفس کے متعلق جملہ شبہات کی بنیاد یہ عقیدہ ہے کہ صرف مادے کا ایک مستقل وجود ہے اور اس کے سوا اور کسی شے کا کوئی مستقل وجود نہیں۔

[۱] اس امر کا ثبوت کہ اعراض اور جوہر نفس میں کوئی لزوم ذاتی نہیں ہے کہ اس مرتبہ تجرید میں نفس تمام اعراض سے مجرد یعنی مجرد عن الہادہ پایا جاتا ہے، دیکھئے ”فصل ارتقائے نفس“۔

مادے کی تعریف یہ کی جاتی ہے کہ مادہ وہ ہے جو شکل ، جسامت اور مقدار رکھتا ہے ، یہی ذاتیات مادہ ہیں ، ان کے سوا جو کچھ ہے یعنی جو کچھ اجسام میں پایا جاتا ہے ، رنگ ، بو ، ذائقہ ، حرارت ، برودت ، سختی ، نرمی ، وغیرہ سب از قبیل اعراض ہیں یعنی ان کا کوئی جداگانہ و مستقل وجود نہیں ۔

اس طرح مادہ صرف وزن ، شکل اور جسم رکھنے والی شے کو کہتے ہیں اور ہم اُسے کوئی شے مستقل انہیں امتیازات کی بنا پر کہتے ہیں ۔

لیکن ہم اس نتیجے پر پہنچے ہیں کہ یہ امتیازات مادی یعنی وزن ، شکل اور جسامت بھی از قبیل اعراض ہیں یعنی ان کا بھی کوئی مستقل وجود نہیں (دیکھئے دفعات ۱۹ ، ۲۰ و ۲۱) ۔

اس طرح مادہ یکسر مجموعہ اعراض ہو گیا ۔ یہ طے شدہ ہے کہ اعراض کا کوئی مستقل وجود نہیں ہوتا اور وہ اپنے پائے جانے میں کسی جوہر کے محتاج ہوتے ہیں ، اس لئے اس مجموعہ اعراض کے پائے جانے کی بھی صرف یہی صورت ہے کہ وہ کسی جوہر کے ساتھ قائم ہے اور وہ جوہر جس کے ساتھ یہ مجموعہ اعراض قائم ہے ، نفس ہے ۔

اس طرح معلوم ہوا کہ نفس ہی ، نفس مادہ و حقیقت مادہ ہے ، وہ نفس ہی ہے جس کے بغیر یہ مجموعہ اعراض (مادہ) پایا نہیں جا سکتا ۔

لیکن نفس کی یہ عمومیت کہ اس کے ساتھ تمام اعراض مادی بلا قید تخصیص قائم ہیں ، افراد و انواع و اجناس کی قید سے آزاد ہو کر ہے ، ورنہ جب نفس اعراض جمادات سے تعلق ہوتا ہے تو نفس حادی سمجھا جاتا ہے ، اعراض نباتات سے تعلق رکھتا ہے تو نفس نباتی ، اعراض حیات

حیوانی سے متعلق ہوتا تو نفس حیوانی ، حیات انسانی سے متعلق ہوتا
نفس انسانی اور ہے تو نفس انسانی اور اگر انواع حیات انسانی کا لحاظ
نفس مطلق کیا جائے تو جب اعراض حیات شاعرہ سے متعلق ہوتا ہے
تو انانیت اور جب حیات غیر شاعرہ سے متعلق ہوتا ہے تو طبیعت سمجھا
جاتا ہے اور اگر کسی قید کا لحاظ نہ کیا جائے تو مطلق نفس [۱] -

جس طرح روشنی کے اپنے مختلف مظاہر کے اعتبار سے مختلف ناموں
سے موسوم ہوتی ہے مثلاً ستاروں کی روشنی ، آگ کی روشنی ، بجلی کی
روشنی ، گیس کی روشنی اور اگر کسی قید کا لحاظ نہ کیا جائے تو روشنی ،
مطلق روشنی ہے -

یوں ہی نفس بھی اگرچہ ایک جوہر کائنات اعراض ہے مگر اختلاف
تعینات کے اعتبار سے ، امتیازاً مختلف ناموں سے موسوم ہوتا ہے اور مختلف
صورتوں میں متحقق ہوتا ہے -

حاصل اس تمام بحث کا بدفعات ذیل ہے -

۱۔ نہ صرف نظام حیات انسانی بلکہ تمام نظام کائنات [۲] تنظیم

[۱] اس مضمون میں جہاں تک نظام حیات انسانی کا تعلق ہے ہم نے لفظ نفس کو نفس
انسانی کے معنوں میں استعمال کیا ہے اور جہاں نظام کائنات سے بحث ہے وہاں نفس کلی
کے معنوں میں اور جہاں کوئی قید تخصیص نہیں ، رہاں مطلق نفس کے معنوں میں -

[۲] نہ صرف نظام حیات انسانی بلکہ تمام نظام کائنات سلسلہ علت و معلول سے وابستہ
و مربوط نظر آتا ہے ، اس صورت میں یہ سوال ہو سکتا ہے کہ جب کائنات امکان میں کوئی
شے بجز نفس اور اس کے اعراض کے ہائی ہی نہیں جاتی تو علت و معلول میں کوئی تمیز و
تفریق کیونکر ہو سکتی ہے ، کس شے کو علت اور کسے معلول سمجھا جا سکتا ہے ؟

نفس کی دو مختلف حیثیتیں ہیں ، ایک تو یہ کہ وہ مظہر (ظاہر کرنے والا) جسمانیات
کا ہے ، اور دوسری یہ کہ وہ متہرک جسمانیات ہے - پہلی صورت میں وہ
اتفریق علت و معلول جوہر ہے اور جسمانیات ، اعراض اور دوسری صورت میں وہ علت تدبیر
و تنظیم ہے اور جسمانیات معلول -

نفس ہی کا نتیجہ ہے ، بغیر تنظیم نفس ، کوئی نظام قائم ہی نہیں ہو سکتا ۔

۱۔ نفس ایک جوہر مدبر و متصرف ، ذی شعور و ارادہ ہے اور جسمانیات اعراض ، یہی تعلق نفس و جسمانیات ہے ۔
یہ ہے ماہیت نفس ۔

قائلین وحدت مادی ، غور کریں کہ آیا بنیاد نظام کائنات مادہ لایعقل کا اس حیثیت سے تیار دیا جانا کہ خود ذات مادہ ، محض تصرف اور مادے کی قوت ، مادے میں متصرف ہے زیادہ قابل قبول و قرین قیاس ہے یا مادے یعنی اعراض ، شکل ، مقدار اور جسامت وغیرہ کو محض تصرف اور نفس ذی شعور و ارادہ کو (متصرف مان کر) منظم نظام کائنات سرچھینا ؟

حاصل سلسلہ علت و معلول یہاں نہیں کہ مادے کی قوت اپنی ذات یعنی مادے میں متصرف ہے بلکہ یہ ہے کہ نفس ، اعراض مختلفہ یعنی مادے میں متصرف ہے ۔
یہاں ہے تحقیق اس باب میں ۔

باب دوم

قوی و افعال نفس

افعال نفس

چونکہ کسی ذات کا تفصیلی علم اس کی قوتوں کے تفصیلی علم پر مبنی ہوتا ہے اور قوتیں اپنے افعال ہی سے پہچانی جاتی ہیں اس لئے معرفت نفس کے لئے ضروری ہے کہ افعال نفس پر بھی نظر ڈالی جائے۔

ماہیت نفس کی بحث میں گرجہ اجمالاً آپ یہ معلوم کر چکے ہیں کہ نفس کا مخصوص فعل تنظیم حیات ہے، لیکن یہ اجمال کسی قدر تفصیل کا طالب ہے۔ نظام حیات اور اس کی تنظیم کیا ہے؟ حقیقتاً یہی وہ مسائل ہیں جن کی تفصیل و تشریح میں افعال نفس کی تفصیل مضمر ہے، مگر جب تک ہم کو یہ نہ معلوم ہو کہ حیات فی نفسہ کیا ہے ہم یہ کیوں کر سمجھ سکتے ہیں کہ تنظیم حیات کیا ہے، اس لئے اصولاً پہلے ہمیں یہ معلوم کرنا چاہیئے کہ حیات کیا ہے پھر مسئلہ تنظیم حیات کی طرف متوجہ ہونا چاہئے۔

منطقیانہ اصول سے انسان کی تعریف، حیوان ناطق یعنی ذی حیات ناطق کی جاتی ہے اور اور مطلق ذی حیات، حیوان کی تعریف، حیوان جسم نامی، حساس و متحرک بالارادہ کی جاتی ہے، حیوان کی اس تعریف میں جسم نامی، جنس اور حساس و متحرک بالارادہ، قسمل ہے یعنی جب کسی جسم نامی میں تخصیص احساس

و حرکت ارادی پائی جاتی ہے تو اس کو حیوان (ذی حیات) سمجھا جاتا ہے، اس کے یہ معنی ہوئے کہ امتیاز حیوان (ذی حیات) حساس و متحرک بالارادہ ہونا ہی ہے اور اس طرح حیات، قوت احساس و حرکت ارادی ہی کا نام ہے۔

اگر حیات کی یہ تعریف صحیح مان لی جائے تو نہ صرف جمادات و نباتات ہی کو بے جان و مردہ ماننا ہوگا بلکہ جنین کو بھی، (جو جنین حیوان ہی ہوتا ہے) بے جان و مردہ ماننا ہوگا اس لئے کہ جمادات و نباتات کی طرح جنین میں بھی احساس و حرکت ارادی کا وجود نہیں پایا جاتا، حالانکہ جنین حیوان کو حیوان ہی ہونا چاہئے تھا؟

اگر کہا جائے کہ جنین میں کچھ ابتدائی آثار احساس و حرکت ارادی کے پائے جاتے ہیں اس لئے اس کو بے جان و مردہ نہیں سمجھا جا سکتا تو ہم کہیں گے کہ اس قسم کے آثار تو بعض نباتات میں بھی پائے جاتے ہیں، اگر اسی قسم کے آثار ابتدائی کی بنا پر جنین کو حیوان سمجھا جاتا ہو تو ان پھولوں اور پودھوں کو بھی، جن میں احساس و حرکت ارادی کی کوئی علامت پائی جاتی ہو، ذی حیات (حیوان) ماننا ہوگا؟

اس کے سوا، ہم یہ کہتے ہیں کہ اگر یہ مان بھی لیا جائے کہ حیات، قوت احساس و حرکت ارادی ہی کا نام ہے تو بھی یہ غور طلب ہوگا کہ اس قوت کا انستاب کسی جسم سے کیونکر ہو سکتا ہے اور کوئی جسم چاہے وہ جسم نامی ہو یا غیر نامی احساس و متحرک بالارادہ کس طرح قرار دیا جا سکتا ہے؟

ماہیت نفس کی بحث میں آپ یہ معلوم کر چکے ہیں کہ جسم ایک مجموعہ اعراض ہے اور اعراض کے متعلق یہ طے شدہ ہے کہ جوہر کے علاوہ

ان کا کوئی مستقل اور جداگانہ وجود ہی نہیں ہوتا ، اس صورت میں ظاہر ہے کہ جسم کو حساس و متحرک بالارادہ نہیں قرار دیا جا سکتا اس لئے کہ احساس کرنا یا ارادہ کرنا ایک فعل ہے اور افعال کا تعلق جوہر (نفس) ہی سے ہو سکتا نہ کہ اعراض سے ۔

اس مسئلہ کے طے ہونے کے بعد کہ جسم کو حساس و متحرک بالارادہ قرار نہیں دیا جا سکتا ، ہم کہتے ہیں کہ اگر حیات ، قوت احساس و حرکت ارادی ہی ہو تو بھی نفس کو ذی حیات مانا جا سکتا نہ کہ جسم کو اس لئے کہ قوت احساس و حرکت ارادی نفس سے متعلق ہو سکتی ہے نہ کہ جسم سے ۔

حاصل اس بحث کا یہ ہے کہ حیوان کی یہ تعریف کہ حیوان ، جسم نامی ، حساس و متحرک بالارادہ کو کہتے ہیں بلحاظ امور مذکور صحیح نہیں ، جسم نامی ہو یا غیرنامی مطلقاً کوئی جسم حساس و متحرک بالارادہ قرار نہیں دیا جا سکتا ۔

حقیقت یہ ہے کہ حیات (زندگی) ایک حرکت نفس کا نام ہے ، جس کا تعلق بالذات نفس سے اور بالعروض جسم سے ہے یعنی نفس ، متحرک اور جسم محل حرکت و متحرک ہے اس لئے ہر حرکت جسم فی الواقع حرکت نفس ہی ہوتی ہے اگرچہ اس کا اظہار جسم سے ہوتا ہے ۔

اس نقطہ نظر سے کہ حیات بالذات ایک حرکت نفس ہے ، اگر دیکھا جائے تو اس کا ذات کون و فساد کا ذرہ ذرہ بالعرض ذی حیات و حیوان ہے اس لئے کہ ہر ذرہ کائنات ، محل تغیرات پیہم ہے اور ہر تغیر ایک نوع حرکت ہے ۔ یہ صحیح ہے ، تاہم حیات کی یہ ہمہ گیری کچھ امتیازات

بہی رکھتی ہے ، اگرچہ ہر شے اس عالم متحرک کی زندہ معلوم ہوتی ہے مگر ہر شے کی زندگی یکساں نہیں ، جنس حرکت مشترک سہی مگر انواع حرکت مشترک نہیں - جماد و نبات و حیوان ہی کی زندگی پر نظر ڈالئے تو مقابلہً ان انواع کے افعال حیات کا تنوع معلوم ہوتا ہے - اگر جمادات کی زندگی حرکت جذب عناصر (تغذیہ) ہی تک محدود ہے تو نباتات کی تغذیہ و تنمیه اور حیوانات کی تغذیہ و تنمیه ، احساس و حرکت ارادی اور تولید مثل تک وسیع ہے - وجہ یہ ہے کہ حیات ایک حرکت تو ہے لیکن نظام متحرک کے مناسب ہوتی ہے ، اس قید مناسبت نظام متحرک سے تعریف حیات میں اس قدر وضاحت آ رہی ہو جاتی ہے کہ حیات وہ حرکت ہے جس کا نظام متحرک مفتضی ہوتا ہے - چونکہ نظام ہیولانی و ترکیب جسمانی ہر متحرک کی مختلف ہوتی ہے ، اس لئے حرکت حیات بھی یکساں نہیں ہوتی ، اسی پر قیاس کیجئے حرکت کون و فساد ، فنا و بقا ، جذب و انتشار ، مختلف النوع حرکات اجسام کو کہ ہر حرکت جسمانی ، نظام جسمانی کے مناسب و موافق ہوتی ہے ، انواع حرکت کی تفریق ، اختلاف ترکیب اجسام پر مبنی ہے ، یہی نظام حرکت حیات ، نظام حیات

یا نظام حیات ہے -

مرتب چونکہ موت کو مخالف حیات سمجھا جاتا ہے ، اس لئے تذکرہ حیات میں اس مسئلہ پر بھی کچھ روشنی ڈالنا ضروری ہے - عرف عام میں ، جس حال جسمانی کو ، موت حیوان سمجھا جاتا ہے ، اگرچہ وہ بظاہر ایک دور سکون و جمود جسمانی معلوم ہوتا ہے مگر حقیقتاً ایک عالم انتشار شیرازہ جسمانی نوع حیوانی ہوتا ہے ، جسم اس حال میں بھی متحرک ہی ہوتا ہے ، ساکن نہیں ہوتا اس لئے کہ انتشار بجائے خود ایک حرکت ہے ، لیکن حرکت انتشار کو حرکت حیات شاید اس لئے نہیں

ممکنہ جانا ہے کہ نظام جسم حیوانی اپنے قیام کی حالت میں جن انواع حرکات کا مقتضی ہوتا ہے، یہ حرکت ان کے خلاف ہوتی ہے، لیکن اس نظریہ کے ماتحت کہ ہر حرکت کون و فساد چاہئے وہ کسی نظام متحرک کے اقتضا کے موافق ہو، حرکت حیات ہی حرکت انتشار کو بھی مخالف حیات قرار نہیں دیا جاسکتا، اگرچہ وہ اس حرکت سے مختلف ہو جس کا شیرازہ جسم حیوانی اپنے قیام کی حالت میں مقتضی ہوتا ہے۔

حیات و موت کی اس صراحت کے بعد ہم کہتے ہیں کہ جب اجسام کا تلبیات افعال نفس
ہر تغیر ایک حرکت ہو اور ہر حرکت ایک فعل نفس
حرکت تنظیم و
تو آپ خیال کر سکتے ہیں کہ جزئیات افعال نفس کا
حرکت حیات
انتصار کس طرح ممکن ہے؟ لیکن کلیات افعال نفس کی تقسیم اس اصول
کے ماتحت کہ ہر حرکت نفس جو نظام متحرک کے مناسب ہوتی ہے،
حرکت حیات ہے، اس طرح ہو جاتی ہے کہ ہر حرکت حیات چونکہ مناسب
نظام جسمانی ہوتی ہے اس لئے موخر تنظیم جسمانی ہوتی ہے اور تنظیم
جسمانی ہر جسم سے مختلف انواع اجسام کی تشکیل ہوتی ہے خود ایک
حرکت نفس ہے تو پہلی قسم، افعال نفس کی، حرکت تنظیم ہوئی اور
دوسری قسم، حرکت حیات - نفس کی حرکت تنظیم ہی، عناصر بسیط کے
امتزاج سے اجسام مرکبہ کی بنیاد ڈالتی ہے اور اس طرح انواع اجسام مرکبہ
کی ابتدا ہوتی ہے اور حرکت حیات، جیسا کہ ہم کہہ چکے ہیں، وہ
حرکت ہے جو بعد تنظیم جسمانی ہر جسم میں ان کے نظام کے اقتضا
کے موافق پیدا ہوتی ہے، یہی اقسام افعال نفس ہیں، انہیں سے
قوائے نفس قوائے نفس کا تعین اس طرح ہوتا ہے کہ ہر حرکت نفس
قوت شعور و ارادہ چاہے وہ حرکت تنظیم ہو یا حرکت حیات، چونکہ
افراض و مقاصد پر مبنی ہوتی ہے اس لئے ارادی ہوتی اور ارادے کے لئے

لازمی احتیاج شعور کی ہے ، اس لئے نفس کو نہ صرف ذی ارادہ بلکہ ذی شعور بھی ماننا ہوگا (جیسا کہ مادیت نفس کی بحث میں اجماعاً کہا جا چکا ہے) یہی قوائے نفس ہیں جن سے تمام افعال نفس وابستہ و متعلق ہیں ۔

اس باب میں جو کچھ اب تک مذکور ہوا وہ قوی و افعال نفس کی ایک غیر مخصوص تشریح و توضیح تھی لیکن چونکہ اس کتاب کا موضوع بحث خصوصی ، نفس انسانی اور جمادیات ، قوی و افعال نفس انسانی ہیں ، جیسا کہ مقدمہ کتاب میں کہا گیا ہے ، اس لئے اب ہم اس بحث عام سے اپنے بحث خاص کی طرف متوجہ ہوتے ہیں ۔

نفس کے وہ افعال جن کا مجموعہ حیات انسانی ہے ، تغذیہ ، ترمیم ، حیات انسانی احساس ، حرکت ارادی ، تولید مثل اور تعقل ہیں ، افعال حیات انسانی یہی وہ افعال ہیں جن کے امتیاز سے نفس انسانی کا تعین ہوتا ہے اور ایک محرک عام (نفس) محرک خاص (نفس انسانی) سمجھا جاتا ہے ۔

اب ان افعال کی نوعیت پر نظر ڈالئے تو یہ افعال باعتبار اپنی نوعیت افعال حیات انسانی کے دو طرح کے معلوم ہوتے ہیں : ایک تو وہ جن کے صدور کا ہم کو ہر لحظہ عموماً براہ راست علم ہوتا ہے ۔ اور دوسرے وہ جن کا براہ راست علم نہیں ہوتا ۔ اول الذکر قسم کے افعال میں ، تفکر و تعقل اور جملہ حرکات ارادی داخل ہیں اور آخر الذکر میں تغذیہ و ترمیم یعنی جملہ اعمال جذب غذا ، رفع فضول و نشو و نما کے جسم داخل ہیں ۔

دوسری طرح تقسیم افعال حیات انسانی کی اس طرح ہے کہ حیات انسانی دو طرح کے افعال کا مجموعہ ہے ، ایک تو وہ جو ہمارے قصد اور ارادے کے ماتحت عمل میں آتے ہیں مثلاً فکر و تعقل اور دوسرے وہ جن کے صدور میں ہمارے قصد و ارادہ کو کوئی دخل نہیں ہے مثلاً دردان خون و عمل تنفس وغیرہ - لیکن اس تقسیم پر ایک یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ ماہیت نفس کی بحث میں یہ کہا گیا ہے کہ نفس کا ہر فعل ارادی ہوتا ہے ، لیکن یہاں بعض افعال حیات انسانی کو غیر ارادی مانا جاتا ہے اس کے یہ معنی ہوتے کہ ہم بعض افعال نفس انسانی کو غیر ارادی بھی مانتے ہیں اور چونکہ نفس انسانی بھی نفس کی ایک متعین صورت ہی ہے کوئی جداگانہ حقیقت نہیں ، اس طرح حقیقتاً بعض افعال نفس ہی کو غیر ارادی مانا جاتا ہے اور یہ صریحاً تناقض ہے ؟

یہ ہمارا روز مرہ کا مشاہدہ ہے جس کے لئے کسی دلیل کی احتیاج نہیں کہ ہماری زندگی کے افعال مختلف نوعیت کے افعال ارادی و غیر ارادی ہیں بعض تو ایسے ہیں جو ہمارے قصد اور ارادے کے ماتحت عمل میں آتے ہیں اور بعض ایسے ہیں جو ہمارے قصد اور ارادے کے ماتحت عمل میں نہیں آتے ہیں ، اس تمیز و تفریق سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ افعال حیات انسانی کے دو مختلف مراکز ہیں ، افعال حیات انسانی کے دو مختلف مراکز انانیت جو مصدر و مرکز افعال ارادی ہے اور طبیعت جو مصدر و مرکز افعال غیر ارادی ہے - اب جو اعمال ہمارے ارادے یا ارادہ انانیت کے ماتحت عمل میں آتے ہیں وہ ارادی سمجھے جاتے ہیں اور جو ہمارے ارادے یا ارادہ انانیت کے ماتحت عمل میں نہیں آتے ہیں وہ غیر ارادی سمجھے جاتے ہیں -

دوسری طرح تقسیم افعال حیات انسانی کی اس طرح ہے کہ حیات انسانی دو طرح کے افعال کا مجموعہ ہے ، ایک تو وہ جو ہمارے قصد اور ارادے کے ماتحت عمل میں آتے ہیں مثلاً فکر و تعقل اور دوسرے وہ جن کے صدور میں ہمارے قصد و ارادہ کو کوئی دخل نہیں ہے مثلاً دردان خون و عمل تنفس وغیرہ - لیکن اس تقسیم پر ایک یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ ماہیت نفس کی بحث میں یہ کہا گیا ہے کہ نفس کا ہر فعل ارادی ہوتا ہے ، لیکن یہاں بعض افعال حیات انسانی کو غیر ارادی مانا جاتا ہے اس کے یہ معنی ہوئے کہ ہم بعض افعال نفس انسانی کو غیر ارادی بھی مانتے ہیں اور چونکہ نفس انسانی بھی نفس کی ایک متعین صورت ہی ہے کوئی جداگانہ حقیقت نہیں ، اس طرح حقیقتاً بعض افعال نفس ہی کو غیر ارادی مانا جانا ہے اور یہ صریحی مذاقض ہے ؟

یہ ہمارا روز مرہ کا مشاہدہ ہے جس کے لئے کسی دلیل کی احتیاج نہیں کہ ہماری زندگی کے افعال مختلف نوعیت کے افعال ارادی و غیر ارادی ہیں بعض تو ایسے ہیں جو ہمارے قصد اور ارادے کے ماتحت عمل میں آتے ہیں اور بعض ایسے ہیں جو ہمارے قصد اور ارادے کے ماتحت عمل میں نہیں آتے ہیں ، اس تمیز و تفریق سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ افعال حیات انسانی کے دو مختلف مراکز ہیں ، افعال حیات انسانی کے دو مختلف مراکز انانیت جو مصدر و مرکز افعال ارادی ہے اور طبیعت جو مصدر و مرکز افعال غیر ارادی ہے - اب جو اعمال ہمارے ارادے یا ارادہ انانیت کے ماتحت عمل میں آتے ہیں وہ ارادی سمجھے جاتے ہیں اور جو ہمارے ارادے یا ارادہ انانیت کے ماتحت عمل میں نہیں آتے ہیں وہ غیر ارادی سمجھے جاتے ہیں -

مانا کہ جو افعال ہمارے ارادے کے ماتحت عمل میں نہیں رہے غیر ارادی ہوتے ہیں ، لیکن سوال تو یہ نہیں کہ ہم کس نوع کے افعال کو غیر ارادی کہتے ہیں ، سوال تو یہ ہے کہ آیا کوئی فعل حیات انسانی ، غیر ارادی ہوتا بھی ہے ؟ غور فرمائیے کہ ہم حیات غیر شاعرہ کے جن افعال طبیعی کو غیر ارادی سمجھتے ہیں آیا وہ کسی غرض و غایت پر مبنی ہوتے ہیں یا نہیں ؟ یہ تو آپ کہہ نہیں سکتے کہ وہ کسی غرض و غایت پر مبنی نہیں ہوتے ، یہ خلاف قیاس ہے کہ حیات طبیعی یا حیات غیر شاعرہ جو بجائے خود ایک مکمل نظام رکھتی ہے ، ایسے افعال کا مجموعہ ہو جن کی نہ کوئی غرض ہو نہ غایت ، لامحالہ ماننا ہوگا کہ ہر فعل حیات غیر شاعرہ بھی غرض و غایت پر اُسی طرح مبنی ہوتا ہے جس طرح حیات شاعرہ کا ہر فعل ، مطلب یہ کہ جس طرح ہمارا ہر ارادی فعل کوئی نہ کوئی غرض و غایت رکھتا ہے اُسی طرح حیات غیر شاعرہ کا کوئی فعل ایسا نہیں ہوتا جس کی کوئی غرض و غایت نہ ہو ۔ حیات غیر شاعرہ کے افعال ، جذب غذا ، دفع فضول ، عمل تنفس ، دوران خون وغیرہ ایسے افعال نہیں جن کے اغراض و مقاصد کا سمجھنا کوئی دشوار امر ہو ۔ بہر حال اس سے انکار نہیں کیا جاسکتا کہ افعال حیات غیر شاعرہ بھی اسی طرح اغراض و مقاصد پر مبنی ہوتے ہیں جس طرح حیات شاعرہ کے افعال ۔ اس کے بعد ہم کہتے ہیں کہ اگر ایسے افعال کو بھی ، جن کی بنا اغراض و مقاصد پر ہو غیر ارادی سمجھا جاسکتا ہے ، تو پھر افعال ارادی و غیر ارادی میں مایہ امتیاز کیا باقی رہ جاتا ہے ؟

حقیقت اتنی ہی ہے کہ اگرچہ حیات غیر شاعر کے افعال بھی غیر ارادی نہیں ہوتے لیکن ہم اُن کو اس لئے ارادی نہیں سمجھتے کہ وہ ہمارے

ارادے یا ارادہ انانیت کے ماتحت عمل میں نہیں آتے - اگر ہم یہ معلوم کر سکیں ہم اور ہمارا ارادہ یا انانیت و ارادہ انانیت کیا ہے تو افعال ارادی و غیر ارادی کی کوئی الجھن بغیر سلجھے نہ رہ جائے -

ماہیت نفس کی بحث میں یہ کہا جا چکا ہے کہ جب نفس (نفس مطلق) اعراض جسمانی انسان سے متعلق ہوتا ہے تو نفس انسانی سمجھا جاتا ہے اور اگر انواع حیات انسانی کا لحاظ کیا جائے تو جب اعراض حیات شاعریہ سے متعلق ہوتا ہے تو انانیت اور جب اعراض حیات غیر شاعریہ سے متعلق ہوتا ہے تو طبیعت قرار دیا جاتا ہے -

اس کثرت تعینات نفس کا سبب یہ ہے کہ اس عالم اجسام میں مختلف انواع اجسام ہیں اور ہر نوع کا نظام جسمانی کچھ نہ کچھ تخصیص ضرور رکھتا ہے اور یہ بحث حیات میں کہا جا چکا ہے کہ حرکات یا افعال نفس، نظام جسمانی ہر نوع کے مناسب ہوتے ہیں، اس طرح تفریق نوعیت اجسام سے افعال نفس کے بھی مختلف انواع ہو جاتے ہیں - اب انہیں مختلف انواع افعال کے اعتبار سے نفس جمادی، نفس نباتی، نفس حیوانی اور نفس انسانی کی تمیز و تفریق ہوتی ہے - اگرچہ وحدت نفس فی نفس کثرت کو قبول نہیں کرتی مگر ہر بنائے اختلاف اعمال امتیازاً مختلف ناموں سے موسوم ضرور ہوتی ہے -

نظام حیات شاعریہ جن افعال کا مقتضی ہے وہ یہی افعال ہیں جن کو امتیازاً افعال ارادی سے تعبیر کیا جاتا ہے اور نفس کو انہیں افعال مخصوص کے متحرک ہونے کی حیثیت سے انانیت قرار دیا جاتا ہے - اصل میں ہماری انانیت، نفس کی ایک متعین صورت ہے، جس کی تشکیل اُن مخصوص افعال ہی سے ہوتی ہے جن کے صدور کا نظام حیات

شاعره مقتضی ہے - جس طرح نفس اپنے ان مخصوص افعال کے صدور کی
 انانیت و بنا پر جن کے صدور کا نظام حیات شاعره مقتضی ہے ،
 طبعیت انانیت کہلاتا ہے ، ^{یورہیں} اُن غیر مخصوص افعال کے صدور
 کی بنا پر جن کے صدور کا نظام حیات غیر شاعره اور نظام حیات دیگر انواع
 مقتضی ہے ، طبعیت کہلاتا ہے -

ماہیت انانیت معلوم کرنے کے بعد یہ سمجھ لینا کچھ دشوار نہیں
 ارادۂ انانیت کہ ہم جس حرکت کو ارادۂ انانیت یا اپنا ارادہ کہتے
 ہیں وہ اگرچہ نفس [۱] کا ایک ارادی فعل ہوتا ہے مگر
 بعینہ ارادۂ نفس نہیں ہوتا ، یعنی ارادۂ انانیت ، ایک فعل نفس ہوتا
 ہے ارادۂ نفس نہیں ہوتا [۲] - ^{یورہیں} جس حرکت طبعی کو ہم ایک
 فعل غیر ارادی کہتے ہیں ، وہ بھی نفس کا ایک ارادی فعل ہوتا ہے مگر
 فرق یہ ہے کہ حدود انانیت میں نفس کا ارادی فعل ہمیں اپنا یا انانیت
 کا ارادی فعل معلوم ہوتا ہے [۳] اور حدود طبعیت میں نفس کا ارادی
 فعل چونکہ اُس کے صدور سے ہماری انانیت غیر متعلق ہوتی ہے ، اِس

[۱] نفس سے مراد یہاں ، نفس افسافی نہیں بلکہ مطلق نفس ہے -

[۲] جس طرح ارادۂ انانیت ، نفس کا ایک عمل مخصوص و متعین ہے ، ارادۂ نفس
 نہیں ، اِسی طرح شعور انانیت بھی نفس کا ایک متعین فعل ہے ، بعینہ
 شعور انانیت شعور نفس نہیں ، کہنا یہ ہے کہ ہماری انانیت کا یا ہمارا شعور ارادۂ از
 تبیل افعال نفس ہے ، شعور و ارادۂ نفس نہیں -

[۳] یہ شعور نتیجہ ہوتا ہے ، حیات شاعره کے نظام شعور یعنی ذہنیت کا کہ ہم
 نفس کے ارادی افعال کو اپنے ارادی افعال سمجھتے ہیں اور اِس کی ابتدا اِس طرح ہوتی
 ہے کہ پہلے ہم اپنی ایک ممتاز شخصیت محسوس کرتے ہیں جس کو ہم ، لفظ انا یا میں
 یا ہم سے تعبیر کرتے ہیں پھر اِس امتیاز شخصیت کے ساتھ افعال ارادی کا تعلق محسوس
 ہوتا ہے -

لئے غیر ارادی معلوم ہوتا ہے - اس طرح معلوم ہوا کہ افعال حیات انسانی میں ارادی و غیر ارادی کی تفریق باعتبار انانیت ہے ، ہمیں اپنے یا اپنی انانیت کے افعال کے مقابلے میں افعال طبیعی غیر ارادی معلوم ہوتے ہیں ، ورنہ حقیقتاً نفس کے اعتبار سے نفس کا کوئی فعل غیر ارادی نہیں ہوتا - چونکہ افعال ارادی و غیر ارادی کی تفریق ان مختلف اعتبارات سے اس لئے کوئی تناقض نہیں -

یہ مان کر کہ افعال حیات انسانی اپنی نوعیت کے اعتبار سے دو طرح کے ہوتے ہیں - یعنی افعال ارادی و غیر ارادی ، اب ہم افعال ارادی و غیر ارادی کی صراحت کرتے ہیں -

اضاف نوع افعال ارادی ، تعقل (سوچنا سمجھنا) ، ارادت [۱]

(کسی عمل کا ارادہ کرنا) اور عمل (کوئی عمل

صراحت انواع
افعال ارادی و
غیر ارادی
کرنا) ہیں

اضاف نوع افعال غیر ارادی ، تغذیہ (جذب غذا ، ضیاء

دفع فضل) تنمییہ (نشو و نما) اور تولید مثل ہیں -

اس کے بعد آپ یہ معلوم کرنے کے لئے کہ ہم کس طرح سوچتے سمجھتے

ہیں ، تعقل و اصل تعقل و ذرائع تعقل یعنی نظام ذہنیت کیا ہے ،

ارادہ کسے کہتے ہیں ، محرکات ارادہ کیا ہوتے ہیں اور حیات غیر شاعره

یا حیات طبعی تفصیلاً کیا ہے ، تفصیلات فصل آئندہ کو غور سے دیکھئے -

[۱] ارادت ، ہمارے نزدیک ارادت یعنی ارادہ عمل بھی نفس انسانی کا ایک ارادی

فعل ہے اس لئے کہ نفس انسانی کسی ارادے پر مجبور نہیں اگرچہ محرکات ارادہ مقتضی ارادہ ہوں -

تفکر و تعقل

آپ کو معلوم ہے کہ قصر فکر و تعقل کی بنیاد اساسی یہی حواس ہیں جنہیں حواس ظاہری کہتے ہیں، یہ حیات شاعرہ میں اس قدر اہمیت رکھتے ہیں کہ اگر یہ نہ ہوں تو ہم اپنے برائے سبھی سے نا آشنا ہو جائیں۔ کسی ایسے شخص کے حال پر غور کیجئے جس کا بدن تو سن ہو اور وہ اس کے ساتھ ہی آنکھ کان اور قوت شامہ و ذائقہ سے محروم ہو۔

بعض اوقات جب ہم کسی گہرے خیال میں ڈوب جاتے ہیں تو ہمیں کسی بات کا ہوش نہیں ہوتا، نہ کچھ دکھائی دیتا ہے، نہ کچھ سنائی دیتا ہے، اس حال میں اور کیا ہوتا ہے، یہی نو کہ ہمارے عدم التفات کی وجہ سے، ہمیں اُن چیزوں کا شعور نہیں ہوتا جو ہمارے احساسات ظاہری پر ایذا اثر ڈالتی ہیں، اس سے ایک نتیجہ یہ بھی نکلتا ہے کہ اگرچہ ہمارے ادراک کی ابتدا احساس ہوتی ہے، لیکن کسی شے کے ادراک کے لئے تنہا احساسات ظاہری ہی کافی نہیں، اور یہی کچھ ذرائع ہیں، منجملہ اُن کے التفات نفس بھی ہے کہ بغیر التفات نفس ہمیں شعور محسوسات نہیں ہوتا، اسی طرح کچھ اور ذہنی قوتیں ہیں، جو معارف ادراک ہیں۔ لیکن وہ کون کون سی ہیں؟ اس کا علم معمولی طور پر، جب ہمارا ذہن اپنا کام کرتا ہوتا ہے، تو ہمیں نہیں ہوتا۔ البتہ جب کوئی فرق ہمیں اپنے یا پرانے ذہنی کاموں میں متبادل معلوم ہوتا ہے تو سمجھ میں آتا ہے کہ ہماری اپنی یا پرانی ذہنیت میں کیا نقص ہے۔ یعنی یہ تفریق کس قوت کے نقصان سے وابستہ ہو سکتی ہے۔ اس کو اس طرح سمجھئے، فرض کیجئے۔

۱—ایک شخص ہے جو مادرزاد اندھا اور بہوا ہے ، ہم دیکھتے ہیں کہ وہ کسی شے کے متعلق بہت کم واقفیت حاصل کر سکتا ہے ۔
نظام ذہنیت اس سے یہ اندازہ ہوتا ہے کہ احساسات ظاہری ، یعنی حواس ، کہاں تک معاون ادراک ہیں ۔

۲—ہم کسی خاص خیال میں مستغرق ہو جاتے ہیں ، اس حالت میں ، ہمیں کچھ سنائی دیتا ہے نہ کچھ دکھائی دیتا ہے ۔ اس سے ہم اس نتیجہ پر پہنچتے ہیں کہ ادراک میں توجہ نفس کو بڑا دخل ہے ۔

۳—عام طور پر دنیا بعض چیزوں کو داکش سمجھتی ہے ۔ کون ہے جسے مرغزار و آب وواں کے نظارے بابت تفریح نہ ہوتے ہوں ، مگر ایک شخص ہے کہ اس پر کسی دلچسپ سے دلچسپ منظر کا کوئی اثر ہی نہیں پڑتا ، کسی قسم کے آثار شگفتگی ہی اُس میں پیدا نہیں ہوتے ۔ یہ غیر معمولی تفریق دیکھ کر خیال ہوتا ہے کہ یہ شخص مردِ دلدل ہے ، اس کی طبیعت میں اس قسم کے حسیات ہی نہیں ہیں ۔ یہ ہے نقصان احساسات نفس۔

۴—ایک شخص بڑی گرم جوشی سے ملتا ہے ، لیکن ہم اُس کی صورت دیکھتے ہیں ، وہ اپنے تعلقات سابقہ یاد بھی دلاتا ہے لیکن پھر بھی خیال نہیں آتا ، یہ ہے قوت حافظہ کا نقص ۔

۵—اگرچہ بارہا ایک ہی قسم کے واقعات کے اجتماع سے ایک ہی قسم کے نتائج ایک شخص دیکھ چکا ہے مگر پھر بھی اُسی قسم کے اسباب کو مجتمع دیکھ کر اُس کا ذہن نتیجہ کی طرف منتقل نہیں ہوتا ۔ مثلاً اُس نے سرکہ جب استعمال کیا کھانسی بخار میں مبتلا ہو گیا

مگر آج پھر استعمال کر رہا ہے ارد اُس کا ذہن مطلقاً تجربات سابقہ کی طرف منتقل نہیں ہوتا ، یہ ہے نقصان یا فقدان ، قوت انتقال ذہن کا

۶۔ بعض اشتیاق معمولی معمولی باتوں سے ، خلاف قیاس عجیب عجیب نتائج نکالتے ہیں ، مگر ہم میں یہ بات نہیں کہ کسی کے بچوں جبیں کو علامت ثم پنہاں سمجھیں ، معلوم ہوا کہ یہ کام ، قوت واہمہ کا ہے ۔

اس طرح معلوم ہوا کہ ذرائع تفکر حسب ذیل ہیں :

۱۔ حواس ظاہری ارد یہ تمام ذرائع پر مقدم ہیں ۔

۲۔ توجہ نفس ۔

۳۔ احساسات نفس ۔

۴۔ قوت حافظہ ۔

۵۔ قوت انتقال ذہن ۔

۶۔ قوت واہمہ ۔

یہ ہے نظام ذہلیت ، اگر اس نظام سے ایک شے بھی نکال لی جائے تو پورا نظام بیکار ہو جاتا ہے ۔

جب ہم کسی نامعلوم شے کے متعلق کچھ معلوم کرنا چاہتے ہیں تو انہیں ذرائع سے کام لیتے ہیں ، اسی عمل کا نام ، عمل فکر و تعقل ہے ، لیکن یہ ذرائع کس طرح ارد کہاں تک معاون تعقل ہیں ، یہ معلوم کرنے کے لئے فرداً فرداً ہر ذریعہ تفکر پر غور کرنا ہوگا ۔

حواس

اگر آپ ماہیت احساس پر غور کریں تو احساس کو ایک طرح کی حرکت انفعال و تاثر پائینگیے ، جس طرح ، حرارت ، ماہیت احساس روشنی ، آواز وغیرہ ، مختلف عوامل موثرہ فضائے متصل میں ایک موج پیدا کر دیتے ہیں یہیں موثرات مختلفہ کے اثر سے اعصاب احساس میں ایک حرکت انفعال و تاثر پیدا ہوتی ہے ، اسی کو ہم احساس یا کسی شے کا محسوس ہونا کہتے ہیں ۔ معمولی طور پر تو ہمیں اُس حرکت کا جو احساس کہلاتی ہے اس طرح تمیز نہیں ہوتا کہ ہم اُسے کسی قسم کی ، کوئی حرکت سمجھ سکیں مگر جب موثرات شدید و قوی ہوتے ہیں تو نمایاں طور پر محسوس ہوتا ہے کہ واقعی اشیائے خارجی کے اثر سے اعصاب احساس میں کوئی حرکت پیدا ہوتی ہے ، سخت چیخ پکار سے کانوں میں جھنجھٹاہٹ پیدا ہو جاتی ہے ، تیز روشنی سے آنکھوں میں چکاچوند ، تلملہٹ (خیرگی) پیدا ہو جاتی ہے ، زیادہ ترش چیزوں سے زبان اذیت پاتی ہے ، سخت سردی میں جسم سن ہو جاتا ہے ، اسی طرح درد شدید موثرات کا اثر نمایاں طور پر معلوم ہوتا ہے ۔ اسی سے ہم اس نتیجہ پر پہنچتے ہیں کہ کیفیت احساس ایک حرکت انفعال و تاثر ہے ۔

چونکہ کائنات خارجی (خارج از نفس) مختلف امراض کا مجموعہ ہے ، اس لئے اُس کا احساس بھی مختلف حواسوں سے ہوتا ہے ، آواز کانوں سے ، ذائقہ کام و زبان سے ، بو ، ناک سے ، شکل ، رنگ فاصلہ وغیرہ ، آنکھ سے ، گرمی سردی ، سختی نرمی ، جسامت وغیرہ چھونے سے معلوم ہوتی ہے ۔

مگر احساس کے لئے دو لازمی شرطیں ہیں ، ایک کا تعلق تو نظام
شرایط احساس جسمانی سے ہے یعنی تنظیم نظام اعصاب احساس اور
دوسری کا تعلق خود نفس سے ہے یعنی نفس کا آمادہ
احساس ہونا یا التفتات نفس -

پہلی شرط کی اہمیت کا اندازہ اس سے کیجئے کہ جب بعض امراض
دماغی کی حالت میں ، نظام عصبی میں کچھ نقص پیدا ہو جاتا ہے
تو ذہن کسی شے کو محسوس ہی نہیں کر سکتا مثلاً خدر یعنی سن کے
عارضہ میں احساس لمس جاتا رہتا ہے یا غشی و بے ہوشی میں کہ جسم
ہر حاسے کے اعتبار سے بے حس ہو جاتا ہے - اسی طرح نفس کا آمادہ
احساس ہونا یعنی توجہ و التفتات نفس بھی ایک لازمی شرط ، احساس
کے لئے ہے ، جب ہم کسی گہرے خیال میں ڈوب جاتے ہیں تو نہ کوئی
بات سناؤں دیتی ہے نہ کچھ دکھائی دیتا ہے ، حالانکہ اعصاب بصر پر ،
مرئیات (دکھائی دینے والی چیزیں) اور اعصاب سماعت پر آوازیں ،
ایسا اثر ڈالتی ہیں لیکن تادم التفتات نفس کی وجہ سے ہمیں اُن کا شعور
نہیں ہوتا ، یعنی اعصاب احساس کو احساس تو ہوتا ہے مگر نفس کو شعور
نہیں ہوتا (اس طرح اور اس صورت میں کسی شے کا احساس ، عدم احساس
کے برابر ہوتا ہے یا محسوس ہونا ، محسوس نہ ہونے کے مرادف ہوتا ہے -

اسی سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ احساس و شعور دو جداگانہ چیزیں
تفریق احساس و شعور ہیں ، کیفیت احساس وہ حرکت ہے جو موثرات کے اثر
سے اعصاب میں پیدا ہوتی ہے اور شعور وہ تکلیف نفس ہے
جو میوز کیفیت احساس ہے - اس کو ایک مثال کے ذریعہ سے سمجھئے -
ض کیجئے ، ہمارے جسم پر کوئی چنگاری پڑ جاتی ہے اور ہمیں جلن

معلوم ہوتی ہے تو یہ جان وہ کیفیت ہے جو انصاب احساس میں پیدا ہوتی ہے اور معلوم ہونا جسے کہتے ہیں یہ وہ کیفیت ہے جو خود نفس میں پیدا ہوتی ہے - غور کرنے سے دونوں کیفیتوں میں فرق معلوم ہوتا ہے ، پہلی کیفیت احساس ہے اور دوسری کیفیت جو پہلی کیفیت کی ممیز ہے ، شعور ہے ، اس طرح احساس کیفیت عصبی اور شعور کیفیت نفسی ہے - یہ ہے تفریق احساس و شعور -

توجہ نفس

دوسرا ذریعہ تعقل ، توجہ نفس ہے - توجہ نفس کیا ہے ؟ نفس کی ایک حرکت ذہنی جو تمام ذہنی قوتوں کو ایک مرکز پر جمع کر لیتی ہے ، کبھی وہ مرکز کوئی تصور ہوتا ہے ، کبھی کوئی تاثر یعنی اس آمادگی جمعیت خاطر کے لئے کچھ نہ کچھ اسباب و محرکات ضرور ہوتے ہیں ، مثلاً کبھی کسی شے سے دلچسپی جانب توجہ ہوتی ہے اور کبھی کسی شے کی اہمیت کا احساس یا جذبات غم و الم و شوق و محبت وغیرہ -

برخلاف اس کے ہمارا نفس ان امور کی طرف متوجہ ہی نہیں ہوتا ، جن سے اُسے دلچسپی نہ ہو - جن میں کوئی کشش نہ ہو - جن میں کوئی اہمیت نہ ہو یا جو موثر نفس نہ ہوں - یہی وجہ ہے کہ مختلف امور سے دلچسپی کے مدارج مختلفہ کے ساتھ توجہ نفس کے درجات بھی مختلف ہوتے ہیں -

احساسات نفس

۱- آنکھوں سے تو ہم کو شکل و صورت اور متعلقات نظر ہی معلوم ہوتے ہیں ، لیکن بلا تامل و تفکر کسی شے کے دلکش ہونے کا فیصلہ ہم کیونکر کر لیتے ہیں ؟

۲۔ کانوں سے تو صرف آواز ہی سنائی دیتی ہے ، نغمات اور کرخت آوازوں میں اس اعتبار سے امتیاز کہ نغمات کو دلنواز اور کرخت آوازوں کو چانقزا سا قرار دیا جائے کس حاسہ کا کام ہے ؟

۳۔ کسی شخص کی مصیبت کا حال سنکر ہمارا دل کیوں بھر آتا ہے ؟

۴۔ بعض امور ہم کو شرمناک کیوں معلوم ہوتے ہیں ؟

۵۔ مرغزار و آب رواں کے نظارے باعث تفریح کیوں ہوتے ہیں ؟

۶۔ ان امور کا اندازہ کون کرتا ہے ؟

آپ یہی کہیں گے کہ ہمارا دل ، نہیں وہ احساسات نفس ہی ہیں ، جو ان امور کا اندازہ کرتے ہیں نہ یہ کام ظاہری حواسوں کا ہے نہ غور و فکر کا ۔

اشیائے کائنات میں بعض خصوصیات تو ایسی ہوتی ہیں ، جن کو ہم اپنے ظاہری حواسوں ہی سے محسوس کر لیتے ہیں ، یعنی تمام مظاہر شکل ، آوازیں ، خوش بو ، بدبو ، ذائقے ، گرمی - سردی ، سختی ، نرمی ، وزن اور جسامت وغیرہ - اور بعض ایسی کہ اُن کا علم بغیر غور و فکر و تجربہ و مشاہدہ ہم کو نہیں ہوتا - مثلاً اشیا کے مخفی خواص یا اُن کے مداخل و مضار -

یہ دونوں قسم کی خصوصیتیں جب ہمارے علم میں آجاتی ہیں تو ان میں سے بعض کو نفس پسند کرنا ہے ، بعض کو نا پسند ، بعض کو قبول کرتا ہے ، بعض کو رد بعض کو اچھا سمجھتا ہے ، بعض کو برا ، کوئی شے گوارا ہوتی ہے ، کوئی ناگوار -

یہ مرغوب و غیر مرغوب کی تمیز و تفریق احساسات نفس ہی سے وابستہ ہے۔ اگر یہ احساسات نہ ہوتے تو نہ ہم کسی شے کو پسند کر سکتے تھے نہ کسی کو ناپسند۔ یعنی نہ کسی شے کو پسندیدہ کہہ سکتے تھے نہ کسی کو ناپسندیدہ۔

اس طرح اشیاء کے حسن و قبح کا ادراک، احساسات نفس ہی سے متعلق ہے اور اس طرح احساسات نفس ہی فراقِ زشت و خوب ہیں۔

اگر یہ کہا جائے کہ اشیاء کے حسن و قبح، اچھائی برائی کا ادراک تو عقل سے وابستہ ہے نہ کہ احساساتِ نفس سے یعنی ہم عقل سے کسی شے کو پسندیدہ یا پسندیدہ سمجھتے ہیں، کسی حاسہ سے نہیں؟

اشیاء کی وہ خصوصیتیں جن کو ہم اپنے ظاہری حواسوں سے محسوس کر لیتے ہیں، ان کا پسند ناپسند کرنا، بالکل کھلی ہوئی بات ہے کہ حسیاتِ نفس ہی کا کام ہے۔ اب رہیں وہ خصوصیتیں جن کا عام تجربہ و مشاہدہ سے ہوتا ہے یا جن کو ہم مفید و مضر تجربہ و مشاہدہ سے سمجھتے ہیں۔ غور کرنے سے معلوم ہو سکتا ہے کہ ان کا پسند و ناپسند کرنا بھی نفس ہی کا کام ہے، اس لئے کہ عقل، تو ہم نے اس قدر معلوم کیا کہ یہ شے معاون مقاصدِ حیات ہے اور یہ شے مخالف لیکن مضر و مفید کو پسند و ناپسند کرنا تو احساساتِ نفس ہی کا کام ہے۔ مثلاً ہم گلاب کا پھول دیکھتے ہیں، اس کی خوشبو سونگھتے ہیں۔ وہ ہمیں خوشنما معلوم ہوتا ہے، ہمارا نفس اُسے پسند کرتا ہے، یہاں گلاب کی شکل، رنگ اور خوشبو وغیرہ یہ تمام خصوصیتیں ایسی ہی تھیں کہ جن کو ہم نے ظاہری حواسوں سے محسوس کیا اور نفس نے انہیں پسند کر لیا اور گلاب کو ایک پسندیدہ شے سمجھا۔

اب گلاب میں بعض خصوصیتیں تجربے سے ایسی یہی معلوم ہوتی ہیں جن کا احساس براہ راست ظاہری حواس نہیں کر سکتے یعنی دوا اس کا مفید صحت ہونا یا دافع مرض ہونا ، اس اعتبار سے یہی نفس ہی ، گلاب کو بہ اعتبار اس کے مفید صحت ہونے کے بھی پسند کرتا ہے ۔

حقیقت یہ ہے کہ پسندیدگی اور ناپسندیدگی کے تمام تاثرات نفس ہی میں پیدا ہوتے ہیں اور بنیاد ان تاثرات کی احساسات نفس ہی ہیں ، نفس ہی میں بطور خود استعداد عوامل مختلفہ کے تمیز و تفریق کی ہے ۔

اگر یہ کہا جائے کہ بعض اشخاص ایک شے کو مرغوب سمجھتے ہیں ، بعض اُسی کو مکروہ ، یہی حال تمام محسوسات و مدرکات کا ہے ، کسی کو کچھ پسند ہے تو کسی کو کچھ ، اس صورت میں ، احساسات نفس کی بنا پر ، کوئی عام حکم کسی شے کے اچھے یا برے ہونے کا کہیں کر لایا جا سکتا ہے ۔ اور اس صورت میں یہ احساسات کسی صحیح علم کا معیار کیونکر ہو سکتے ہیں ؟

احساسات نفس ، اپنی نوعیت کے اعتبار سے تین قسموں میں فطراً منقسم ہیں ، یعنی احساسات نوعی ، احساسات صنفی یا قومی ، احساسات شخصی ۔

احساسات نوعی وہ احساسات ہیں جو ہر انسان میں مشترک ہوتے ہیں ، صنفی وہ احساسات ہیں جو ہر صنف انسان میں حالات اصناف کے اختلاف و اختصاص کی وجہ سے خاص ہوتے ہیں ،

اور شخصی وہ احساسات ہیں جو ہر شخص میں اس کے شخصی افکار و حالات کے اختلاف و تخصیص کی بنا پر ، مخصوص تر ہوتے ہیں ۔

اس طرح ہر شخص میں تین قسم کے احساسات ہوتے ہیں ، نوعی ،
صنفی اور شخصی ۔

اس صورت میں نوعی احساسات کی بنا پر جو حکم کسی شے کے
متعلق ، اُس کے پسندیدہ یا ناپسندیدہ ہونے کے اعتبار سے یا مرغوب و
غیر مرغوب یا باعث انبساط و انقباض ہونے کے اعتبار سے لگایا جائیگا ، اس
کی صحت میں کیا شک ہو سکتا ہے ۔

عام طور پر انسان جن چیزوں کو ناپسند کرتا ہے ، اُن کے ناپسندیدہ
ہونے میں کس کو تامل ہو سکتا ہے ؟ اب رہے وہ حسیات جن کا تعلق صرف
امناف و اشتخاص ہی سے ہے اُن کی بنا پر البتہ کوئی عام حکم نہیں
لگایا جا سکتا ہے ۔ اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ

وہ احساسات جو جملہ افراد انسانی میں پائے جاتے ہیں یعنی نوعی
احساسات یہ ہیں ۔

۱۔ احساس انایت یعنی اپنی انایت کا احساس ، یہ وہ احساس
ہے جس کی بنا پر انسان خود اپنی ذات کو قدر کی نگاہ سے دیکھتا ہے ۔

۲۔ احساس غیرت ، شرمناک امور کا اندازہ اسی حاسے سے ہوتا ہے ۔

۳۔ احساس شجاعت ، مخالفات عزت و غیرت اسی کی بنا پر
قابل مدافعت معلوم ہوتے ہیں ۔

۴۔ احساس غصب ، نامرضیات کا ممیز یہ حاسہ بھی ہے ۔

۵۔ احساس رغبت ، اسی سے مرغوبات کا امتیاز ہوتا ہے ۔

۶۔ احساس نفرت ، مکروہات کا امتیاز اسی سے وابستہ ہے ۔

۷۔ احساس محبت یا حسہ جمال ، یہ حسہ جمال کا (چاہے جمال ، صوری ہو یا معنوی) آئینہ فطری ہے ۔

۸۔ احساس خوف ، خوفناک امور کا اندازہ اسی حسہ سے ہوتا ہے ۔

۹۔ احساس مسرت ، مسرت بخش امور کا اندازہ کرنے والا حسہ ۔

۱۰۔ احساس غم ، باعث غم ، احساس دم ہی سے معلوم ہوتا ہے ۔

۱۱۔ احساس رشک ، قابل رشک امور کا اندازہ اسی حسہ سے ہوتا ہے ۔

۱۲۔ احساس شوق علم ، علمی دلچسپی اسی حسہ سے وابستہ

ہوتی ہے ۔

۱۳۔ دوسروں کی مصیبت کا احساس یا حسہ ہمدردی ۔

۱۴۔ احساس منت پذیري یا احساس شکرگزاری ۔

۱۵۔ حسہ ' ضمیر ' عملی زندگی میں امتیاز حقوق کرنے والا حسہ ۔

۱۶۔ احساس حیرت ، حیرت انگیز امور کا احساس اسی حسہ

سے وابستہ ہے ۔

۱۷۔ احساس مزاح ، مضحک امور کا علم اسی حسہ سے ہوتا ہے ۔

۱۸۔ ماں کی محبت اولاد کے ساتھ ، اگرچہ احساس محبت ہی

کی تحت میں ہے مگر باعتبار کیف ایک خاص امتیاز ضرور رکھتی ہے ۔

۱۹۔ احساس مدنیت یا حسہ تمدن پسندی ۔

یہ تو وہ بسیط احساسات ہیں جو فطرۃً نوع انسانی میں پائے [۱]

[۱] فطرۃً نوع انسانی میں پائے جانے کے معنی یہ ہیں کہ یہ احساسات داخل فطرت ہیں اگرچہ اظہار اُن کا تدریجاً ہوتا ہے ، ان میں سے بعض احساسات تو ایسے ہیں کہ اُن کے آثار زمانہ شیرخوارگی ہی سے معلوم ہوتے ہیں مثلاً خوف ، غصہ ، رغبت ، نفرت وغیرہ اور کچھ ایسے ہیں جن کا اظہار تدریجاً نشو و نما کے ذہن کے ساتھ ساتھ ہوتا ہے ۔

جاتے ہیں اب انہیں احساسات کی بنا پر فہم سلیم کے اثر سے تمام کامل الفطرت انسانوں میں بعض مرکب احساسات بھی پیدا ہوتے ہیں -

مثلاً - احساس شہتہیت سے ' خورداری و خورداعتسادی -

احساس شجاعت سے ' استقلال ' ہمت ' اقدام -

احساس غضب سے ' تکمیل سلبی طور پر اور احساس مدافعت

ایجابی طور پر -

احساس ہمدردی سے ' ایثار ' سخاوت ' رحم ' کرم -

احساس ضمیر سے ' دیانت ' امانت ' عدالت ' راستی ' ایفائے عہد '

خوش معاملگی '

احساس شرم سے ' صبر ' سلبی طور پر اور فریاد و اظہار غم ایجابی طور پر -

احساس منت پذیری سے ' احساس مدح و ثنا -

احساس تمدن پسندی سے احساس سیاست -

اس طرح اس قسم کے تمام احساسات کا شمار بھی ' جو نوعی احساسات

پر مبنی ہیں اور تمام کامل الفطرت انسانوں میں افکار صحیح کی آمیزش

سے پیدا ہونے ہیں ' احساسات نوعی میں ہے -

یہی وہ احساسات ہیں جن کی بنا پر ہم محسوسات و مدوکات کو

قابل قبول ' مرغوب ' پسندیدہ ' گوارا ' اچھا ' اہم ' دلچسپ ' باعث

تفریح ' موافق ' سکون بخش ' مسرت افزا ' جانفزا یا قابل رد ' غیر

مرغوب ' ناپسندیدہ ' ناگوار ' برا ' غیر اہم ' غیر دلچسپ ' باعث تکلیف '

مخالفا ' پریشان کن ' غم انگیز ' جانفرسا ' وغیرہ ناموں سے ایک کلیہ کے

طور پر موسوم کیا کرتے ہیں -

فی الواقع یہ امور ، ان احساسات سے کہاں تک وابستہ ہیں ، اس کا اندازہ کرنے کے لئے ، ایک حاسہ جمال ہی کو لے لیجئے ، اگر یہ حاسہ ہم میں نہ ہو تو لاکھ کوئی سمجھائے کہ بہار نکلیں ، زہریلیں مرغزار ، شہابی شفق ، نیلگوں آسمان ، تاروں بھری رات ، مترنم آبشار ، پرسکون وادی کوهسار ، سامعہ نواز نغمات ، اور تمام مناظر و مظاہر رنگ و بو ، دلکش و کیف پرور ہیں ، مگر ہم کسی طرح نہ مان سکیں گے ۔

جب مظاہر جمال کی دلکشی کا احساس ، حاسہ جمال ہی پر منحصر ہو تو اشیاء کی دیگر خصائص زشت و خراب کا احساس ، دیگر احساسات پر کیوں نہ مبنی سمجھا جائے ؟

یہاں تک تو نوعی احساسات کی تشریح و توضیح تھی ، اب صنفی احساسات ملاحظہ فرمائے اور وہ یہ ہیں ۔ احساس قومیت و وطنیت ۔

اپنی مخصوص معاشرت کی عزت و قدر ۔

اپنے مخصوص رسم و رواج کی خوبی کا احساس ۔

خار وطن از سنبل و ریحان خوشتر ۔

شخصی احساسات کی تشریح یہ ہے ۔

اگر انسان کو باعتبار اشتراک نوعیت دیکھا جائے تو ہر انسان ، خواہ وہ دنیا کے کسی حصہ کا رہنے والا ہو اور کوئی زبان رکھتا ہو ، کسی وضع قطع اور صورت شکل کا ہو ، انسان ہے ، لیکن اگر باعتبار اختلاف صنفیت و شخصیت دیکھا جائے تو دو انسان کسی ایک بات میں بھی آپس میں نہیں ملتے ، قطع نظر وضع و لباس کے صورت کا اختلاف ، قد و قامت کا اختلاف ، خد و خال کا اختلاف ، زبان کا اختلاف ، یہ تو ظاہری اختلافات ہیں ، باطنی لحاظ سے ، دماغی ساخت کا اختلاف ، ذہنی قوتوں کا اختلاف ، افکار کا اختلاف ، اطوار کا اختلاف ، ایک دو اختلافات ہوں ۔

دیکھئے ایک ہی حقیقت یعنی نفس انسانی، کس قدر مظاہر متکلفہ میں رونما ہے اور پھر بے سبب، بغیر کسی نظام کے نہیں، اشتراک و اختلاف کے بھی اسباب ہیں۔

الف—اسی طرح، اگرچہ احساسات نوعی تمام انسانوں میں مشترک ہوتے ہیں، پھر بھی مرضیات و نامرضیات کا دائرہ ہر شخص کا کچھ نہ کچھ مختلف ہوتا ہی ہے۔ یعنی ہر شخص کے احساسات نوعی کے محسوسات میں کچھ تفریق ہوتی ہی ہے۔ اور یہ نتیجہ ہوتا ہے حالات گرد و پیش کے اختلاف کا، مثلاً زین میں احساس نفرت ہے اور اس کی بنا پر وہ متعدد چیزوں کو قابل نفرت سمجھتا ہے جن میں سے کچھ تو ایسی ہیں جن سے تمام انسان نفرت کرتے ہیں اور کچھ ایسی، جن سے اور لوگ تو نفرت نہیں کرتے صرف زید ہی اُن سے نفرت کرتا ہے، مثلاً مشاغل میں، اُسے سیر و تفریح سے نفرت ہے، علوم میں، ریاضیات سے نفرت ہے، اخلاقیات میں، تحصیل کو بزدلی کا مرادف سمجھتا ہے، یہ ہیں زید کے شخصی احساسات۔

ب—چور ڈاکو، بدمعاش، دنیاکی نظر میں ذلیل ہوتے مگر وہ اپنے آپ کو ایسا نہیں سمجھتے، یہ ہے شخصی احساس۔

ج۔ بعض اشخاص میں ناقص الفطرت ہونے کی وجہ سے، بعض نوعی احساسات جبلی طور پر نہیں ہوتے، اس لئے اُن کے امداد پائے جاتے ہیں مثلاً احساس غیرت نہیں ہوتا، اس لئے بے غیرتی و بے حیائی پائی جاتی ہے حاسہ شجاعت نہیں ہونا، اس لئے بزدلی پائی جاتی ہے، یہ شخصی احساسات ہیں۔

بعض اشخاص میں مخالف فطرت تعلیم و تربیت کے اثر سے بعض نوعی احساسات ضعیف و مردہ ہو جاتے ہیں اُس صورت میں بھی حسیات

مردہ کے امداد اُن میں پیدا ہو جاتے ہیں ، مثلاً احساس عزت کے بجائے
دُائرتِ ہمدردی کے بجائے بے رحمی ، سخاوت کے بجائے بخل اور یہ شخصی
احساسات ہیں ۔

د— بعض اوقات ایک حاسہ دوسرے حاسہ سے مغلوب ہو کر ایک
شخصی حاسہ کی بنیاد ہو جاتا ہے مثلاً علیہ محبت ، ہم عزت و آبرو سے
بے نیاز کر دیتا ہے یا غلبہٴ خوف و غضب میں انسان خلاف عزت و ضمیر
باتوں کو اختیار کر لیتا ہے یہی صورت انتہائے رغبت یعنی حرص و ہوس
میں ہوتی ہے ۔

۴— بعض اوقات کوئی حاسہٴ نوعی ، مشق یعنی عمل پیہم یا کسی
شخص کی فطرتِ مخصوص کی وجہ سے ، غیر معمولی ارتقائی صورت اختیار
کر لیتا ہے ۔ مثلاً ہمدردی ایک حاسہٴ نوعی ہے ۔ مگر بعض اشخاص میں
یہ حاسہ اس قدر بڑھ جاتا ہے یا پیدائشی طور پر بڑھا ہوا ہوتا ہے کہ وہ
کسی شخص کی مصیبت دیکھ کر ہی نہیں سکتے ۔ اس لئے ایسے مواقع سے
گریز کرتے ہیں یا گریز کرنے لگتے ہیں ۔

و— بعض اوقات ، انحطاطِ احساسات سے بھی شخصی احساسات کی
بنیاد پڑتی ہے ۔ مثلاً حاسہٴ رغبت کے انحطاط و تنزل غیر معمولی سے ایک
عام پر رغبتی جو رہبانیت کے مرادف ہوتی ہے پیدا ہو جاتی ہے غرضکہ
احساساتِ نوعی جب اپنی حدود سے متجاوز ہو جاتے ہیں تو شخصی
احساسات کی صورت اختیار کر لیتے ہیں چاہے تجاوز ان کا اعتبار ارتقا ہو
یا باعتبار انحطاط و تنزل ۔

ز— بعض اوقات دو حاسے شخصی و نوعی آپس میں مخلوط ہو کر ایک
تیسرے شخصی حاسہ کی صورت اختیار کر لیتے ہیں مثلاً احساس انتقام

و بزدلی یا بست ہستی و رشک کی آمیزش سے حسد پیدا ہو جاتا ہے اور حسد ایک شخصی حسد ہے ۔

ح— دفع نامرضیات و حصول مرضیات کے ذرائع ہر شخص کے افکار و حالات کی بنا پر مختلف ہوتے ہیں ، اس طرح بعض شخصی احساسات بھی ہر شخص میں جداگانہ طور پر دفع مضرت جلب منفععت کی بنیاد ہوتے ہیں ، کوئی اکتساب معاش میں تجارت کو پسند کرتا ہے تو کوئی زراعت کو ، کوئی مجادلہ حیات ، تنازعہ البقا میں مدافعت بہتر سمجھتا ہے تو کوئی اقدام کو ترجیح دیتا ہے ۔

ط— اختلاف سن و سال کا اثر بھی احساسات پر ہوتا ہے ۔ بعض چیزیں بچپن میں اچھی معلوم ہوتی ہیں مگر وہ جوانی میں مرغوب نہیں ہوتیں ۔ اس طرح اقتضائے عمر سے بعض مخصوص شخصی احساسات پیدا ہو جاتے ہیں ۔

ی— بعض اوقات کوئی حسد تمام احساسات پر چھا جاتا ہے مثلاً انتہائے غم میں کوئی احساس انسان کو نہیں ہوتا یہ شخصی حسد بے حسی ہے ۔

ک— اختلاف مزاج و ذہنیت سے بھی بعض جدید احساسات پیدا ہو جاتے ہیں ۔ مثلاً بعض مشتعل مزاج بات بات میں مشتعل ہو جاتے ہیں ، یا بعض وہمی اشخاص بات بات میں وہم کرتے ہیں ۔

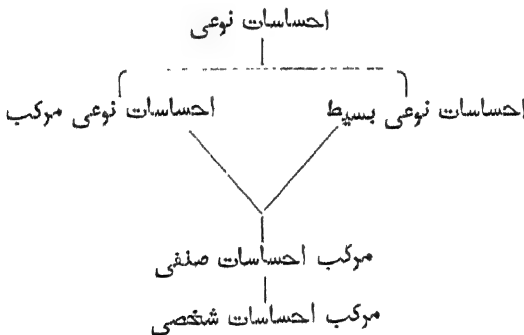
ل— امراض کا اثر بھی احساسات میں تبدیلی پیدا کر دیتا ہے اور بعض جدید احساسات پیدا ہو جاتے ہیں ۔ خوش مزاج آدمی بد مزاج ہو جاتا ہے ۔

م۔ جس طرح فہم سلیم کے اثر سے بعض بسیط نوعی احساسات سے تمام کامل الفطرت انسانوں میں کچھ مرکب نوعی احساسات پیدا ہوتے ہیں اسی طرح افکار ناقص و کج فہمی سے بعض انسانوں میں انہیں بسیط نوعی احساسات سے کچھ شخصی مرکب احساسات بھی پیدا ہو جاتے ہیں مثلاً

احساس شخصیت سے - غرور ، تکبر ، فخر و مباہات - غضب سے ، خصومت عام ، جدال پسندی -

اس سے آپ اندازہ کیجئے کہ شخصی احساسات کیا ہیں اور وہ کس طرح پیدا ہوتے ہیں - احساسات شخصی کتنے ہی ہوں مگر اُن کی آفرینش بھی احساسات نوعی سے نہیاً یا اثباتاً کوئی نہ کوئی تعلق ضرور رکھتی ہے - اس طرح نوعی احساسات کے تعلق اور افکار و حالات کے اثر سے شخصی احساسات مرکب ہوتے ہیں اور یہی صورت صنفی احساسات کی بھی ہے - خلاصہ یہ ہے کہ -

احساسات نفس انسانی کی تقسیم و ترتیب یوں ہے -



اگر کہا جائے کہ احساسات نفس کا وجود تو تسایم ، لیکن کوئی حاسۂ نفس فطری نہیں ہوتا صرف تعلیم و تربیت کے نتائج ہیں - چونکہ تعلیم و تربیت ہر شخص کی مختلف ہوتی ہے ، اس لئے احساسات بھی

مختلف ہوتے ہیں اور چونکہ یہ فطری نہیں ہوتے اس لئے ان کی بنا پر کوئی عام حکم بھی نہیں لگایا جا سکتا -

یہ شبیہ نتیجہ ہے ' حقائق فطرت سے ناواقفیت کا ' غور کیجئے بچے میں جب کچھ بھی تمیز نہیں ہوتا پھر بھی یہ امتیاز ہوتا ہے کہ لوریں سے اُسے نیند آ جاتی ہے اور کرخت آواز کو سن کر سہم جاتا ہے اور رونے لگتا ، نفس کا یہ احساس ' ادراک جمالیات ' جسے کہنا چاہئے ' کچھ انسان ہی سے شروع نہیں ہوتا بلکہ جہاں سے آثار حیات نمایاں ہونا شروع ہوئے ہیں وہیں سے یہ احساس بھی نمایاں ہونا شروع ہوا ہے ' پھولوں اور پتلیوں پر نغمات دلنواز کا اثر مشاہدہ کیا گیا ہے - انسان تو انسان ہے ' چرند پرند اپنے بچوں سے محبت کرتے ہیں - پھر انسان کو اپنی اولاد محبوب نہ معلوم ہو ' بچے جب پھولوں کو دیکھ کر تالیاں بجاتے ہیں تو کبھی آپ نے غور کیا کہ اس کی کیا وجہ ہے ؟ یہ تو ذرا ہوشیار بچوں میں ہوتا ہے لیکن ۳ - ۴ مہینے کا شیرخوار بھی چراغ کو دیکھ کر اُس کی طرف نہایت خوشی سے ہمکتا ہے گویا کہ اس احساس میں وہ پروانے کا شریک ہے -

قوت حافظہ

وہ چیزیں جن کو براہ راست ہم حواسوں سے محسوس کرتے ہیں اور وہ جن کو اس طرح محسوس نہیں کر سکتے ' دونوں جب ایک دفعہ ہمارے علم میں آ جاتی ہیں تو اُن کی ایک یادداشت ہمارا ذہن رکھتا ہے ' وہ یادداشت کس ہیئت و شکل میں ہوتی ہے آیا کچھ نقوش ہوتے یا کوئی اور صورت انفعال ' ہنوز ہمیں اس کا علم نہیں ' اتنا جانتے ہیں کہ اگر کوئی شے حافظہ میں ہے تو وہ توجہ نفس کے ساتھ ہی سامنے آ جاتی ہے - مدتوں کے گذرے ہوئے واقعات نظروں میں پھرنے لگتے ہیں -

واقعات زیست کی وسعت اور معلومات کی کثرت تو یہ چاہتی ہے کہ اگر یہ امور معرض تحریر میں لائے جائیں تو دفتر درکار ہونے ' مگر قدرت نے یہ کام صرف مختصر سے دماغ [۱] سے اس طرح لیا ہے کہ اہل نظر متحیر ہیں ' سبحان اللہ گویا کہ ایک جرم صغیر ' آئینہ عالم کبیر ہے یا ایک آئینہ معلومات کا خزینہ ہے -

ہم کو اپنے حیات شاعری اور تعقل و تفکر میں قوت حافظہ کی کس حد تک ضرورت ہے ' اس کا اندازہ کرنے کے لئے آپ یہ سوچئے کہ اگر قوت حافظہ ہم میں نہ رہی تو ہمارا کیا حال ہو - ہم اُس بچے کی طرح ہو جائیں ' جس کا ذہن ہر قسم کے معلومات سے خالی ہوتا ہے - لیکن بدینہ رفتہ رفتہ معلومات میں ترقی کرتا مگر ہم میں یہ بات بھی نہ ہو - ادھر ہم کسی شے کا علم حاصل کریں اور ادھر بھول جائیں نہ کچھ سوچ سکیں نہ سمجھ سکیں انتہا یہ ہے کہ بات بھی نہ کر سکیں اس لئے کہ (بات کرنے کے لئے بھی لفظوں اور کلموں کی ضرورت ہو اور اُن سے ہمارا ذہن محروم ہو)۔

اِس سے آپ یہ سمجھ سکتے ہیں کہ تعقل میں قوت حافظہ کہاں تک معین ہوتی ہے کہ جب ہم کسی امر پر غور کرتے ہیں تو معلومات کا تمام سرمایہ قوت حافظہ ہی سے مستعار لیتے ہیں -

قوت انتقال ذہن

ایک شخص ہے جس کو بڑی بڑی کتابیں زبانی یاد ہیں اور حواس بھی اُس نے درست ہیں - مگر جس موقعہ پر جس بات کے یاد آنے کی ضرورت ہے ' اسے یاد نہیں آتی ' زید نے بارہا اُس کے ساتھ قریب کئے ہیں

[۱] دماغ ایک عضو مرکب مبدائے اعصاب ہے ' جو غشائیں و شرائیں دارودہ و منہ یعنی مغز سے مرکب ہے ' تشریح کے لئے فن تشریحات بدن کی طرف رجوع کرنا چاہئے -

مگر پھر بھی وہ اُس کی باتوں میں آ جاتا ہے ، آپ کہیں گے کہ وہ بے وقوف ہے دیکھنا یہ ہے کہ اُس کے ذہنی قوتوں میں کیا کمی ہے ؟ قوت انتقال ذہن کا یہی کام ہے کہ ادنیٰ سی علامت مشابہہ کی بنا پر ، تمام واقعات و حالات جنہیں کچھ بھی تعلق صورت موجودہ سے ہو ہمارے سامنے لے آئے ۔

جب ہم کسی مسئلہ پر غور کرتے ہیں تو اس سے متعلق اس قدر مسلسل معلومات سامنے آتے ہیں کہ خیال ہوتا ہے کہ ذہن میں ہمارے معلومات بھی لغات کی طرح مرتب ہیں ، لغات میں الفاظ ردیفوار جمع ہوتے ہیں اور ذہن میں تصورات نوع بہ نوع ۔

اس سے آپ اندازہ کیجئے کہ تفکر و تعقل میں کہاں تک یہ قوت معاون ہو سکتی ہے ۔

قوت واہمہ

جو چیزیں دنیا میں کہیں نہ ملیں ، اُن کو آپ عالم و ہم میں تلاش کر سکتے ہیں ، بعض اوقات ایسا ہوتا ہے کہ صرف وہم سے ہم ایسے نتائج پر پہنچ جاتے ہیں جن کا گمان بھی نہیں ہوتا ، تو ہم بھی ایک قسم کا انتقال ذہن ہے ۔ لیکن خلاف قیاس اور خلاف معمول مگر کبھی مطابق واقعہ بھی ثابت ہوتا ہے ، عقلا کے وہم میں اس قسم کی رسائی زیادہ ہوتی ہے ۔ اور سنہا میں کم ۔ واہمہ کی غایت نظام ذہنیت میں یہی ہے کہ بعض اوقات جب اور کوئی صورت قیاس نہیں ، ہوتی تو صرف تو ہم سے ہمارا ذہن جزئیات سے کلیات کی طرف متبادر ہوتا ہے ۔

علم و ادراک

سوچنا ، سمجھنے کے لئے یا تعقل ، علم و ادراک کے لئے ہونا ہے ، تفصیل گذشتہ سے ہمارا یہی مدعا تھا کہ آپ کو معلوم ہو جائے کہ ہمارے

تفکر و تعقل کے اصول و ذرائع کیا ہیں تاکہ حاصل تعقل یعنی مسئلہ علم و ادراک کے سمجھنے میں سہولت ہو -

جیسا کہ ہم احساس ظاہری کے بیان میں کہہ چکے ہیں ، ادراک کی ابتدا تو احساس کے ساتھ ہی ہو جاتی ہے مثلاً ہم ایک شے کو دیکھتے ہیں ، یہ احساس ظاہری ہے ، ہمارے نفس کو اس احساس کا امتیاز ہوتا ہے یہ وقوف نفس یا شعور ہے اور یہی ادراک کی ابتدا یا ابتدائی ادراک ہے -

اس طرح کسی شے کے ابتدائی ادراک میں صرف ہم کو کسی شے کے ہونے ہی کا علم ہوتا ہے یعنی اتنا ہی معلوم ہوتا کہ کوئی شے ہمارے پیش نظر ہے ، لیکن وہ کیا ہے ، درخت ہے یا پتھر یا کوئی اور شے ؟ اس کے لئے ہم اپنی قوت حافظہ و انتقال ذہن سے کام لیتے ہیں ، اپنے تمام معلومات پر نظر ڈالتے ہیں ، اُس شے کی دوسری اشیاء سے مشابہت و مغائرت معلوم کرتے ہیں ، جب کہیں یہ سمجھ سکتے ہیں کہ وہ کیا شے ہے -

یہی علم و ادراک کے درجات ارتقائی ہیں کہ پہلے ہمیں کسی شے کے ہونے کا یعنی اُس کے وجود ظاہری کا علم ہوتا ہے پھر اُس کی مشابہت و مغائرت کا بعدہ اُس کے افعال و خواص و منافع و مضار اور دیگر متعلقات کا -

فرض کیجئے ، ایک شخص پہلی ہی مرتبہ گراموفون دیکھتا ہے ، ابتداء اُسے اتنا ہی علم ہوتا ہے کہ یہ کوئی شے ہے ، لیکن کیا ہے ؟ اس کے لئے وہ اپنے معلومات پر نظر ڈالتا ہے ، گراموفون کو (باعتبار اس کی ساخت کے) ایک مشین کے مشابہ پاتا ہے لیکن مغائرت و تفریق اس قدر پاتا ہے کہ اور مشینیں گاتی نہیں ہیں ، مگر گراموفون سے گانے کی آواز بھی آتی ہے ، وہ اس تفریق کو گراموفون کا امتیاز خاص قرار دیتا ہے ، اور اس طرح ، اُسے ایک گانے والی مشین سمجھتا ہے -

اُس لئے کسی شے کے متعلق یہ حکم لگانا کہ وہ کیا شے ہے ، بغیر اُس
تحریر و تعریف کے نہیں ہو سکتا کہ ہمیں یہ معلوم ہو کہ وہ شے (جس کے
اشیا متعلق ہم کچھ معلوم کرنا چاہتے ہیں) کس حد تک
دوسری چیزوں سے مشترک اور کہاں تک غیر مشترک ہے ۔

اسی لئے ، ہم جب کسی شے کی تعریف کرتے ہیں یعنی یہ بتاتے ہیں
کہ وہ کیا ہے ، تو اول یہ بتاتے ہیں کہ وہ کن چیزوں سے مشابہ ہے پھر یہ
کہ اُس کا امتیاز کیا ہے ۔ اس کو واضح طور پر سمجھنے کے لئے حسب ذیل
مثالوں پر غور کیجئے ۔

- ۱—گلاب کا پھول ۔
- ۲—چمبیلی کا پھول ۔
- ۳—نرگس کا پھول ۔
- ۴—آم کا درخت ۔
- ۵—سیب کا درخت ۔
- ۶—جامن کا درخت ۔
- ۷—دھارنے والا ، حیوان (شیر) ۔
- ۸—ہنہانے والا ، حیوان (گھوڑا) ۔
- ۹—بھونکنے والا ، حیوان (کتا) ۔

ہر مثال کا جزو اول یہ ظاہر کرتا ہے کہ وہ کوئی تخصیص و امتیاز بھی
رکھتا ہے اور جزو دوم سے اشتراک بھی اور یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ جزو
دوم ، جس سے جزو اول اشتراک رکھتا ہے ، جزو اول کے مقابلے میں ، ایک
غیر مخصوص و عام شے ہے پھول ، درخت ، حیوان ایسی چیزوں کے نام ہیں
کہ ان کے ذیل میں بڑی گنجائش ہے ، پھول صدہا قسم کے ہوتے ہیں ،

درخت ہزارہا طرح کے اور یہی حال حیوان کا ہے - اس لئے ایسی چیزوں کو اجناس کہتے ہیں ' جنس کی تعریف یہی ہے کہ اُس سے متعدد انواع متعلق ہوں اور وہ ہر نوع متعلق کی ماہیت کا جزو عام ہو جیسا کہ امثلہ مذکور سے ظاہر ہوتا ہے کہ پھول ' درخت اور حیوان کا تعلق متعدد انواع سے ہے - امثلہ مذکور کے اجزائے ارل ' یعنی گلاب ' جمبیلی ' نرگس وغیرہ یہ سب انواع ہیں - نوع اُسے کہتے ہیں ' جو کسی جنس سے بھی کوئی تعلق رکھتی ہو اور کوئی خصوصیت نوعی بھی رکھتی ہو ' گلاب جمبیلی نرگس وغیرہ کے وہ نوعی امتیازات جن کی وجہ سے وہ ان ناموں سے موسوم ہیں ' ان انواع کی نوعی خصوصیتیں ہی ہیں -

اجناس و انواع ہمیشہ اپنے افراد کے ضمن میں پائے جاتے ہیں ' تنہا نہ کہیں مطلق حیوان کو پا سکتے ہیں نہ مطلق انسان کو مگر جو تعلق جنس کا اپنے افراد سے ہوتا ہے وہ نوع کا اپنے افراد سے نہیں ہوتا ' جنس اپنے افراد کی ماہیت کلی نہیں ہوتی مگر نوع اپنے افراد کی ماہیت کلی یا عین ماہیت ہوتی ہے ' اس کو یوں سمجھئے کہ حیوان جنس ہے ' اور یہ جنس اپنے افراد ' زید و عمر ' میں بھی پائی جاتی ہے اور ان کے سوا اور چیزوں میں بھی - اس لئے کہا گیا ہے کہ جنس اپنے افراد کی ماہیت کلی نہیں ہوتی یعنی کسی شے کی جنس معلوم ہونے کے بعد بھی اُس کی پوری ماہیت نہیں معلوم ہوتی ' اس لئے ضرورت ہوتی ہے کہ اُس کی نوعیت بھی معلوم کی جائے ' نوعیت معلوم ہو جانے کے بعد البتہ کسی شے کی مکمل ماہیت معلوم ہو جاتی ہے - اس لئے کہ نوع کے بعد کوئی تفریق باقی نہیں رہتی - انسان نوع ہے اور یہ نوع اپنے افراد ' زید عمر وغیرہ کی عین ماہیت ہے ' کوئی انسان ہو ' کہیں رہتا ہو ' کسی خد و خال کا ہو مگر انسان ہی سمجھا جائے گا - اسی لئے اشیاء کی تعریف میں صرف

جنسیت و نوعیت ہی کا لحاظ رکھا جاتا ہے [۱] - یہ معلوم کرنا کہ ایک شے ' کن چیزوں سے مشابہ ہے یا کن چیزوں سے اور کوئی تعلق و اشتراک رکھتی ہے - یہ تلاش جنس ہے ' اور اس امر کا تعین کرنا کہ ایک شے اپنی نوعیت کے اعتبار سے کیا خصوصیت رکھتی ہے ' یہ تعین نوعیت ہے -

مسئلہ ادراک میں ' بحث جنس و نوع کی اہمیت کا انداز کرنے زبان ہی ذریعہ کے لئے آپ اپنی زبان پر نظر ڈالئے ' اس لئے کہ زبان ہی تفہیم و تفہیم ہے سمجھنے ' سمجھانے کا ایک واحد ذریعہ ہے ' آپ کسی کو کوئی بات سمجھاتے ہیں تو الفاظ و کلمات ہی کے ذریعہ سے سمجھاتے ہیں اور جب خود غور کرتے ہیں تو بھی زبان سے قطع نظر نہیں کر سکتے -

ہر زبان میں ' اشخاص و افراد و اشیا کے بعض مخصوص ناموں کو چھوڑ کر ' زیادہ تر ایسے ہی نام ملیں گے ' جو کسی جنس و نوع پر دلالت کرتے ہوں - مثلاً ' دریا ' پہاڑ ' آباد ' ویران ' صکرا ' بستی ' عمارت وغیرہ - اس کی یہی وجہ ہے کہ سمجھنے ' سمجھانے میں بغیر اس کے کام ہی نہیں چلتا کہ اشیاء کے عام تصورات ہمارے پیش نظر ہوں مثلاً اگر ہمیں زید و عمر سے بحث نہ ہو اور مطلق انسان ہی کے متعلق کچھ کہنا ہو تو بغیر اس لفظ انسان کے اور بغیر اس لفظ کے عام مفہوم کے کام ہی نہیں چل سکتا - یہ لفظ انسان ایک ایسا لفظ ہے کہ جس کے نکت میں دنیا بھر کے انسان داخل ہیں ' اب اگر ہم مطلق انسان کے متعلق کوئی مفید

[۱] جنس قریب و فصل قریب کے علم سے کسی شے کی کامل تعریف معلوم ہو جاتی ہے مگر بہت سی چیزیں ایسی ہیں کہ ہیں اُن کی فصل نہیں معلوم صرف جنس ہی معلوم ہے مثلاً سیکڑوں چرند ' پرند ہیں جن کی فصل نہیں نہیں ' صرف جنس قریب یعنی چرند پرند معلوم ہے ' اس سے آگے بجز اس کے کہ اعراض عامہ کا استقصاء کیا جائے اور کوئی صورت نہیں مثلاً طوطے کی تعریف یوں کریں کہ ایک پرند ہے ' سکھانے سے آدمی کی سی بولی بولنے لگتا ہے چونچ ڈیڑھی ہرتی ہے وغیرہ یہ تمام جزئیات از قبیل اعراض عامہ ہیں -

و مضرب بات معلوم کر سکتے ہیں تو وہ ہر فرد انسان کے لئے یکساں مضرب و مفید ہوگی مثلاً جہل کہ خلاف انسانیت ہے ، ہر انسان کے لئے مضرب ہے ۔

اسی لئے اگر کسی زبان سے اسمائے اجناس و انواع کو نکال دیا جائے تو وہ زبان اس قابل ہی نہ رہے کہ اُس کے ذریعہ سے ہم کسی کو کچھ سمجھا سکیں یا خود کچھ سمجھ سکیں ۔

لفظ انسان یا حیوان سے جو مفہوم ہم سمجھتے ہیں ، اُسے تصور کلیہ تصورات کلیہ کہتے ہیں ، اور وہ اس لئے کہتے ہیں کہ ان الفاظ سے مراد کوئی خاص شخص یا کوئی خاص فرد نہیں ہوتا ، کسی جنس و نوع کے تمام افراد مراد ہوتے ہیں یہی کلیت ان الفاظ میں ہے اور یہی وسعت مفہوم ، تعقل کی درجہاں ہے ۔

بچے کا ذہن جس طرح رفتہ رفتہ ترقی کرتا ہے اسی طرح ، مطلق انسانی ذہنیت میں بھی ارتقا ہوا ہے ۔ انسان نے جب اس دنیا میں آنکھ کھولی تو اُس کو سابقہ جن چیزوں سے پڑا وہ یہی گرد و پیش کی چیزیں تھیں اور ان چیزوں کا علم اُسے جزئی تصورات ہی کی حیثیت سے ہوا ، جس طرح بچہ جب کچھ ہوش سنبھالتا ہے اور اپنی گرد و پیش گھر آگاہ کی چیزوں کو دیکھتا ہے ، تو ہر شے کا ایک شخصی و جزئی تصور اُس کے ذہن میں قائم ہوتا ہے ، مثلاً جب اُسے کسی پرند کو بنا دیا جاتا ہے کہ یہ کبوتر ہے یا اور کسی جانور کو کہ یہ بلی ہے ، یہ کتا ہے ، یا کسی شخص کو کہ یہ آدمی ہے ، تو ان ناموں سے وہ خاص وہی افراد مراد لیتا ہے جو اُس کے پیش نظر ہوتے ہیں ، ابتداءً اُسے یہ خیال بھی نہیں آتا کہ ان ناموں میں دوسرے ہم نوع افراد بھی شریک ہو سکتے ہیں ۔ اسی طرح انسانی ذہنیت شروع میں ایک بچے کی سی ذہنیت ، لوح سادہ

کی مثال تھی ، لیکن جیسے جیسے اُس کا مشاہدہ وسیع ہوتا گیا ویسے ویسے اُس کے جزئی تصورات میں بھی عمومیت پیدا ہوتی گئی ، اب اُس کے ذہن میں افراد و اشخاص سے گذر کر نوعی تصورات بھی پیدا ہونے لگے ، پہلے تو وہ اپنے آپ ہی کو ، آدمی سمجھتا تھا مگر جب اس نے اپنے ہم شکل و فطرت اور اشتخاص بھی دیکھے تو سب کو اپنی طرح آدمی سمجھنے لگا ، اُس طرح ایک نوعی تصور اُس کے ذہن میں پیدا ہو گیا جس کو لفظ انسان سے اُس نے تعبیر کیا - اِس کے بعد جب کچھ اور مشاہدہ میں ترقی ہوئی تو تمام انسانوں میں اُس نے کچھ خصوصیتیں حیوانوں کی سی بھی دیکھیں یعنی تمام انسانوں کو بعض خصائص کے اعتبار سے شریک حیوانیت پایا ، اُس اشتراک کو دیکھ کر ایک جنسی تصور ، مطلق حیوان کا اُس کے ذہن میں پیدا ہو گیا جو نوعی تصور سے زیادہ وسیع تھا یعنی تصور حیوان میں تمام انسان اور انسانوں کے سوا تمام جانداروں کی گنجائش تھی ، پھر اور مشاہدہ میں ترقی ہوئی تو حیوان کو بلحاظ نشو و نما ، شریک نباتات پایا - اس طرح ایک جسم نامی بلا قید کا تصور عام پیدا ہوا ، جو تصور نوعی یعنی انسان کے تصور اور تصور جنس قریب یعنی حیوان کے تصور سے بھی زیادہ وسعت رکھتا تھا ، تصور جسم نامی میں تمام انواع کے درخت ، تمام حیوان و انسان باعتبار نشو و نمائے جسمی شریک ہو گئے ، اُس کے بعد تصورات میں اور وسعت پیدا ہوئی تو مطلق جسم کا ایک تصور پیدا ہوا ، جس کے تحت میں انسان و غیر انسان یعنی تمام جسم رکھنے والی چیزیں جمادات تک آ گئے ، تصورات کی انتہائی وسعت دیکھتے کہ تصور جسم کے بعد تصور موجود یا تصور وجود نے ہر ممکن واجب شے کو اپنے تحت میں لے لیا -

دیکھتے اترتائے ذہنیت کے ساتھ کس طرح تصورات میں بھی وسعت

پیدا ہوتی گئی، ابتدائی ہوتی ہے اپنی ذات سے یعنی پہلے افراد و اشخاص کے جزئی تصورات پیدا ہوتے ہیں، پھر نوعی تصورات اس کے بعد جنس و قریب و بعید کے تصورات اور بالآخر جنس الجناس یعنی تصوّر موجود یا وجود پر تصورات کی وسعتوں کا دائرہ منتهی ہوتا ہے۔ اس طرح انسان کو اپنا تعلق تمام اشیائے کائنات سے اور کائنات کی ہر شے کا تعلق دوسری شے سے معلوم ہو گیا۔

مزید برآں، تصورات کلیہ کی یہ ترقی اور ذہن انسانی کی یہ تعمیم پسندی کچھ اشیاء کی ذات ہی تک محدود نہ رہی، بلکہ متعلقات اشیائے سے بھی متعلق ہوئی اور اس طرح، کم و کیف کا اندازہ کرنے والے الفاظ حرارت، برودت، رطوبت، مصیبت، جسامت وغیرہ پیدا ہو گئے، پھر واقعات و حالات کی ہمرنگی کے مشاہدے سے بعض الفاظ تو ایجابی طور پر پیدا ہو گئے مثلاً ہونا یا ہستی اور بعض سلبی طور پر بالمقابل پیدا ہوئے۔ مثلاً نہ ہونا یا نیستی، یہاں تک تو بسیط تصورات کلی تھے اب انہیں بسیط تصورات کلی سے مرکب تصورات کلی کی بنیاد پڑتی ہے مثلاً عالم متغیر ہے، نفس غیر متغیر ہے، ان میں سے ہر قضیہ دو تصوروں [۱] سے مرکب ہے، اور ہر تصور ان میں سے کلی ہے، یعنی ”عالم متغیر ہے“ میں ’عالم‘ اور متغیر‘ دونوں کلی تصور ہیں۔ اسی طرح ”نفس غیر متغیر ہے“ میں نفس اور غیر متغیر ہے ہو دو تصورات کلی ہیں۔ اسی طرح بکثرت مرکب تصورات کلی جنہیں قضایا کہتے [۲] ہیں، قائم ہوئے اور قائم ہوتے رہتے ہیں۔

[۱] منطقین کے نزدیک، قضیہ (تصدیق) تین تصوروں سے مرکب ہوا ہے مثلاً نفس کو فنا نہیں، اس میں نفس اور فنا دو تہ و تہ ہوئے اور تیسرا تصور اس نسبت کا ہے جو سلبی طور پر فنا کو نفس سے ہے مگر ہمارے نزدیک یہ ہر دو تصورات کی نسبت باہمی خود کوئی تصور کلی نہیں۔

[۲] قضایا کی تقسیم کئی اعتبارات سے کی گئی ہے، مگر یہ موقع ان تفصیلات کا نہیں۔

لیکن ذہن کا کمال یہ ہے کہ ہم روزمرہ بات چیت میں ' ان لفظوں کو جو تصورات کلی پر دلالت کرتے ہیں ' بے تکان استعمال کرتے دھتے ہیں مگر کبھی غلط فہمی نہیں ہوتی ' کبھی لفظ انسان سے کوئی خاص انسان مراد نہیں لیتے اور نہ کبھی لفظ حیوان سے کوئی خاص حیوان مراد لیتے ہیں -

یہاں یہ قابل غور ہے کہ ذہن انسانی نے رفتہ رفتہ کیا کام کیا ' ہمارے علم کی ابتدا ہوتی ہے احساس ظاہری سے پھر اشتخاص و افراد کا علم ہوتا ہے یعنی جزئی تصورات ذہن میں پیدا ہوتے ہیں پھر اشیاء کی باہمی اشتراک و اختلاف کا علم ہوتا ہے اور اس طرح نوعی و جنسی تصورات پیدا ہوتے ہیں پھر ان بسیط کلی تصورات کی آمیزش سے مرکب کلی تصورات (قضایا) کا آغاز ہوتا ہے اور بالآخر یہی قضیئے ' مقدمات قیاس کا کام دیتے ہیں اور اس طرح دلیل و حجت [۱] کی ابتدا ہوتی ہے - یہ ہے کچھ

[۱] دلیل کے لفظی معنی دھنا کے ہیں اور اصطلاحاً ثبوت کو کہتے ہیں اور اس کی دو قسمیں ہیں - ائی و لئی ' علت سے معلول پر استدلال کرنا استدلال لئی ہے اور معلول سے علت پر استدلال کرنے کو استدلال ائی کہتے ہیں اور اصول استدلال کو قیاس کہتے ہیں اور قیاس کی چار قسمیں ہیں - اقترائی - استثنائی - حملی اور شوطی (تفصیل کے لئے فن منطق کی طرف رجوع کرنا چاہئے) مثلاً ہمارا دعویٰ ہے کہ " اس راہ سے کوئی گذرا ہے " اس دعوے پر دلیل ' یہ قیاس ہے کہ اس راہ میں نقش قدم ہیں ' جب کسی راہ سے کوئی گذرا ہے تو نقش قدم بن جاتے ہیں - نتیجہ - اس راہ سے بھی کوئی گذرا ہے - (یہ استدلال ائی کی مثال ہے)

اصل یہ ہے کہ یہ سب کارنامے بھی قوت انتقال ذہن کے ہیں کہ ہمارا ذہن جزئیات سے ہیرنگ و مشایہ امور کی طرف منتقل ہوتا ہے ' کوئی تصور جزئی ہو یا کوئی مشاہدہ غرضکہ کوئی جزئیہ ہو اُس سے متعلق تمام امور معلوم ہمارے سامنے آجاتے ہیں اور اُنہیں سے ہم کوئی اصول کلی قائم کر لیتے ہیں اور اُسی اصول کلی کے ماتحت پیش نظر جزئیہ پر غور کرتے ہیں - اوپر والی مثال ہی پر غور کیجئے ' جب ہم راستے میں نقش قدم دیکھتے ہیں تو ہمارا ذہن ' اس قسم کے تمام پچھلے تجربات کو سامنے لے آتا ہے ' اس طرح اُس

تفصیل تصورات کا یہ کی ، اس سے آپ نے یہ اندازہ تو کر لیا ہوگا کہ تصورات کلیہ کی بحث مسئلہ علم و ادراک میں کس قدر اہم ہے اور تفہیم و تفہیم میں کہاں تک ان تصورات کی احتیاج ہے ۔

قیاس کی بنیاد ہمارے تجربات سابقہ ہی ہیں اور یہ مقدمہ کلی کا جب کوئی کسی راہ سے گذرتا ہے تو نقش قدم بن جاتے ہیں تمام تر مشاہدہ گذشتہ ہی سے ماخوذ ہے ۔

اس صورت میں ، اگر ہمارے تجربات و مشاہدات وسیع نہ ہوں گے تو یقیناً ہمارے تمام وہ قیاسات بھی جن کی بنیاد ہمارے ناقص مشاہدات و تجربات پر ہوگی ، قیاسات مع الفارق ہی ہوں گی ، مثلاً ایک شخص کا یہ دعویٰ ہے کہ ، ایک دیوانے میں آثار صحت پائے جاتے ہیں اور وہ عقوبت تندرست ہو جائے گا ، اس دعویٰ پر دلیل ، اُس کا یہ قیاس ہے ، یہ دیوانہ تبسم ہے ، ہر دیوانے کا تبسم ، آثار صحت کی دلیل ہے ، نتیجہ ، اس دیوانے کا تبسم بھی آثار صحت کی دلیل ہے ترتیب مقدمات اصولی ہے ، مگر نتیجہ کس قدر مضحک ہے ۔ بات یہی ہے کہ قیاسات کے مقدمات ہمارے تجربات و مشاہدات ہی سے ماخوذ ہوتے ہیں ، اگر ہمارے مشاہدات صحیح ہیں تو مقدمات بھی صحیح ہوں گے اور قیاس سے نتیجہ صحیح نتائج تک بھی ٹھیک نکلے گا ورنہ نتائج تمام تر مغالطات ہی پر مبنی ہوں گے ۔ پہونچنا استقرائے اس لئے اصل شے مسئلہ ادراک میں استقرائے نام ہے اور صحیح نام پر منحصر ہے نتائج تک پہونچنا استقرائے کامل ہی پر منحصر ہے ۔

استقراء جزئی مشاہدات سے ، استنباط کلیات ثواب میں فطرت کو کہتے ہیں ۔ مثلاً جب ہم نے اکثر اجسام پر حرارت کا یہ اثر دیکھا کہ حرارت کا اثر جسامت کو پھیلا دیتا ہے تو اس مشاہدہ سے یہ کلیہ اخذ کیا کہ حرارت جسامت کو پھیلا دیتی ہے ، یہی استقرائے نام ہے ۔ اگر یہ کہا جائے کہ دنیا میں ہزاروں چیزیں ہیں ، انسان نے ہر شے پر تو حرارت کا یہ اثر نہیں دیکھا ۔ اس لئے یہ کلیہ استقرائے نام پر مبنی نہیں ۔ اگر استقرائے نام کے یہی معنی لئے جائیں کہ ہر کلی (جو استقراء کے ذریعہ سے ماخوذ ہو) جب اپنے تمام افراد پر بے بغائے مشاہدہ صادق آجائے تو وہ کلی سچھا جائے اور جب جملہ افراد پر کسی کلی کو مطبق کر کے دیکھا لیں تو اس استقراء کو استقرائے کامل سمجھیں تو یہ ناممکن ، نہ ہم اس طرح کوئی کلیہ قائم کر سکتے ہیں ۔ نہ ہمارا استقراء استقرائے نام سچھا جا سکتا ہے ۔ استقراء اسی حد تک ممکن ہے کہ کسی کلیہ کو اس کے اکثر افراد پر مطبق کر کے دیکھا لیا جائے اگر مطبق ہوتا ہو تو وہ کلیہ صحیح ہے ، اور یہی استقراء استقرائے نام و کامل ہے ورنہ ناقص ۔

حدوں علم اور ادراک

فی الحقیقت کیا علم و ادراک کی انتہا یہی ہے کہ انسان نے اشیائے معلومہ کی درجہ بندی کر لی یعنی اجناس و انواع و اصناف و افراد کا تعین کر لیا یا بعض چیزوں کے افعال و خواص و منافع و مضار معلوم کر لئے؟

ممکن ہے کہ کبھی انسان کاڈنات کی ہر شے کے متعلق بھی یہ معلوم کر سکے کہ ہر شے قیام حیات کے لئے کہاں تک مفید و مضر ہے اور تمام اشیاء کے متغی افعال و خواص تجربہ و مشاہدہ میں آجائیں، لیکن کیا یہ کامیابی، علم و ادراک کی انتہا کی مراد ہوگی؟

کیا تمام سعی ادراک کا حاصل یہی ہے کہ انسان قیام حیات کو اصل مقصود قرار دیکر ہر شے کو اسی نقطہ نظر سے دیکھنا چاہتا ہے کہ وہ کہاں تک معاون قیام حیات ہے؟

خالص علمی جد و جہد کا تو اقتضایہ ہرگز نہیں کہ اُس کی بنا صرف اغراض فانی پر ہو۔ یہ وسیع کاڈنات، جو ہمارے چاروں طرف ہے، اُس کے متعلق ہمیں کیا معلوم ہے، کیا ہم یہ جانتے ہیں کہ اُس کی علت غائی کیا ہے؟

کاڈنات کی وسعتوں کو اگر آپ ناقابل قیاس سمجھتے ہیں تو ہم اپنے سوال کو نہایت محدود کئے دیتے ہیں اور صرف یہ پوچھتے ہیں کہ کیا آپ کو اپنے وجود کی علت غائی بھی معلوم ہے؟

اگر آپ یہ کہیں کہ ہمارے وجود کی علت غائی ادراک یا حقیقت شناسی ہے تو اُس صورت میں ہم ایک سوال آپ سے اور کریں گے، وہ یہ کہ آپ اپنے مقصد وجود میں کہاں تک کامیاب ہیں؟

ہمارے تمام استدلالی علوم و مشاہدات کی بنیاد ، صرف متکسوسات ہی پر ہے یعنی متکسوسات ہی سے بذریعہ مشاہدہ و قیاس بعض نتائج ہم اخذ کر سکیے ہیں ، یہ ہے سرمایہ ہمارے علوم کا ، لیکن یہ کم مائیگی ، علم و ادراک کی انتہا تو نہیں ۔

یہ سچ ہے کہ علم و ادراک کی کوئی انتہا نہیں ، لیکن ہمارے ذرائع علم اگر یہی ذرائع علم ہیں تو ضرور محدود ہیں ، کیا ہم اپنے انہیں حواسوں اور انہیں قوائے فکر کی رہنمائی میں ، تمام مراحل ادراک کو طے کر سکتے ہیں ؟

کیا ہمیں اپنے مبدا و معاد کا کوئی یقینی علم ہے ؟ مانا کہ بعض قیاسات اس کے مؤید ہیں کہ نفس ایک جوہر ناقابل فنا ہے ، لیکن کیا انہیں ذرائع سے ہم کسی طرح یہ بھی سمجھ سکتے ہیں کہ بعد انقلاب موت ، ہماری حقیقت ذات ، کس ہیئت نفسی سے باقی رہتی ہے ؟

یہ اور اس قسم کے کسی ایک سوال کا جواب بھی ہمارے مشاہدہ و قیاس کے بس کی بات نہیں ، اور کیوں کر ہو کہ نہ تو اس قسم کے امور متکسوسات میں داخل ہیں نہ بطور نتیجہ متکسوسات سے اخذ ہو سکتے ہیں ۔

ایک طرف تو ہم یہ دیکھتے ہیں کہ ذرائع علم قطعی محدود ہیں ، دوسری طرف ہم کو یہ بھی یقین ہے کہ ہمارا مقصد حیات ، علم یعنی کاوش لا محدود ہے ۔ ذرائع علم کو محدود اور علم کو لا محدود دیکھ کر ہمیں حیرت ہوتی ہے ۔

نظام قطرت میں یہ اصول ، ہر جگہ نظر آتا ہے کہ جو شے ، جس غرض کے لئے ہے اُس غرض کے حصول کے لئے اُس کا نظام ، نہایت موزوں

اور غایت درجہ مکمل ہے مثلاً آلات سماعت و بصرات ہی کو دیکھئے کہ ان کا مقصود نظام جسمانی میں سننا اور دیکھنا ہے ، اب ان کی ساخت پر غور کیجئے کہ اس قسم کے افعال انجام دینے کے لئے کس قدر مکمل اور موزوں ہے ، اسی طرح کُنڈلات کی ہر شے ، کُنڈلات میں جس فرض کے لئے ہے ، اُس مقصد کے حصول کے لئے اس کا نظام قطعی موزوں اور مکمل ہے ۔

اس نظام فطرت کو دیکھکر ہمیں اس بد گمانی کی جرأت نہیں ہوتی کہ ہم یہ سمجھیں کہ ہمارا فطری مقصد حیات تو ادراک یعنی ایک غیر محدود کارش و تلاش حقیقت ہے اور ہمارا نظام تعقل قطعی محدود اور اس مقصد کے حصول کے لئے ناکافی و غیر مکمل ہے ۔

حسن ظن کہتا ہے کہ ظاہری حواس اور قوائے ذہنیہ کے سوا بھی کوئی ذریعہ ، حقائق مآرِ طبعیات تک پہنچنے کا فطری طور پر نفس کو حاصل ہوگا ۔ تاکہ انسان اپنے مقصد حیات میں کامیاب ہو سکے [۱] ۔

نفس انسانی و علم

ہر شے کا نشو و نما اُنہیں چیزوں سے متعلق ہوتا ہے جو اُس شے کے وظائف فطری میں داخل ہوتی ہیں مثلاً ہمارا جسم کہ اپنے نشو و نما میں مناسب حال ماحول اور موافق غذا و آب و ہوا کا طالب ہے ، یہی چیزیں اگر جسم کو حاصل ہوتی رہتی ہیں تو وہ اپنی صحت میں

[۱] ظاہری حواس اور قوائے ذہنیہ کے علاوہ ، خود نفس میں ایک استعداد ادراک حقائق ہے ، جس کا ارتقا ارتقاء نفس انسانی کے ساتھ ساتھ ہوتا ہے ، اس کے ذریعہ سے ہم ان حقائق تک پہنچ سکتے ہیں جن کا ادراک حواسوں کے ذریعہ سے نہیں ہر سکتا ۔ (دیکھئے فصل ارتقاء نفس)

ترقی کرنا دھنا ہے ورنہ درز بروز تحلیل ہوتا جاتا ہے یہاں تک کہ ایک دن مردہ ہو جاتا ہے ۔

یہ کچھ جسمانیات ہی پر منحصر نہیں بعینہ ہی یہی اصول ذہنیات میں بھی جاری و ساری ہے ۔ نفس انسانی کا جو کچھ امتیاز ہے وہ عام ادراک ہی سے ہے ، اس لئے عام و ادراک ہی کا نفس انسانی تلاشی و مقتضی ہے ، اس صورت میں وہ جس قدر اپنے مقتضائے فطری کے حصول میں کامیاب ہوتا جاتا ہے یعنی جس حد تک فائز ادراک حقیقت ہو جاتا ہے اُتنا ہی اپنے امتیاز و استعداد میں ترقی کرتا جاتا ہے اور یہی نفس انسانی کا نشو و نما یا نشو و ارتقا ہے ۔ برخلاف اس کے جس قدر اپنے مقتضائے فطری سے دور ہوتا جاتا ہے یعنی جس حد تک مبتلائے محرومی و جہل ہوتا جاتا ہے اُتنا ہی باعتبار اپنی استعداد فطری کے ضعیف و مردہ ہوتا جاتا ہے اور یہی نفس انسانی کا انحطاط یا تنزل ہے ۔

عام اگر علم ہے یعنی انعکاس حقیقت ہے تو کوئی محدود شے نہیں ، اس لئے نفس انسانی کے ترقی کے مدارج کی بھی کوئی انتہا نہیں ، بر خلاف اس کے اگر جہل منافی علم و ادراک ہے تو جہل بھی کوئی محدود شے نہ ہونا چاہئے اور اس لئے نفس انسانی کی پستی کی بھی کوئی انتہا نہ ہونا چاہئے اور اسی غیر محدود پستی کو زبان مذہب میں درجہ اسفل السافلین کہا گیا ہے یعنی پست ترین درجہ اور یہ واقعہ ہے کہ شرافت و رذالت انسانیت کے اس قدر مدارج کثیر افراد انسانی میں پائے جاتے ہیں کہ عروج و نزول یا ترقی و انحطاط کے حدود متعین نہیں کئے جا سکتے غرضکہ نفس انسانی کا نشو و ارتقا

یا عروج و کمال تمام تر علم و ادراک کے عروج و کمال پر مبنی ہے اور انحطاط یا تنزل کا واحد سبب جہالت ہی ہے -

اخلاقی نقطۂ نظر سے دیکھئے تو بھی تمام بد اخلاقیوں کی بنیاد ، غلط تعلیم و تربیت یعنی جہل و عمای تعالیم جہل کے اثر سے بعض نوعی احساسات نفس کا ضعیف و مردہ ہو جانا ہے ، اس صورت میں ، جب اصل سبب مرض کا تعین ہو چکا ہے ، علاج بالفسد اگر کوئی ہے تو صرف صحیح تعلیم و تربیت ہی ہے ، اسی اصول کار فطری و حکمت عملی سے احساسات ضعیف دوبارہ قوی ہو سکتے ہیں اور اس طرح ایک بد اخلاق شخص پھر انسان بن سکتا ہے -

یہ ہے نفس و علم کا تعلق باہمی اور یہ ہے نفس انسانی پر علم کا اثر ، اور کیوں نہ ہو ، علم کیا ہے ؟ مقتضائے نفس انسانی ہے ، مدعائے فطرت انسانی ہے ، مثلاً

انعکاس و تجلی حقیقت ہے ، ایک کیف انجلائی ہے امتیازاً روح حیات انسانیت ہے ، یعنی اس کی وجہ سے انسان انسان ہے ، اسی لئے تکملۂ انسانیت کا راز بھی صرف علم اور حقیقی علم ہی میں مضمر ہے -

خلاصۂ بحث تعقل

یہ تو آپ کے پیش نظر ہوگا کہ بحث تعقل کی ابتدا ، تعین افعال و قوائے نفس کے بعد ہوئی یعنی اول اس امر کا تعین کیا گیا کہ تعقل نفس کا ایک فعل ارادی ہے - پھر تشکیل عمل تعقل کے لئے ، نظام ذہنیت و اصول و ذرائع تعقل پر ایک تفصیلی نظر ڈالی گئی بعدہ حاصل تعقل یعنی مسئلۂ علم و ادراک سے بحث کی گئی اسی سلسلہ

میں حدود علم و ادراک کے مسئلہ پر بھی شور کیا گیا اور بالآخر نفس و علم کے تعلقات باہمی کی توضیح پر اس بحث کا اختتام ہوتا ہے -

ارادہ

تعقل کے بعد نفس انسانی کی دوسری قوت ' قوت ارادی ' ہے ' ارادہ ' اعمال ذہنی میں ' تعقل پر مشروط اور اُس سے موخر ہوتا حیات شاعرہ میں ہے ' وجہ یہ ہے کہ ہر ارادہ کسی غرض کے ماتحت ہوتا ہے اور اغراض کی بنا تفہم و ادراک پر ہے ' اس کی مزید تفصیل یہ ہے -

آپ اپنے تمام اعمال ارادی پر نظر ڈال جائے ' یہی پائیدگی یا نو آپ جلب منفعت کے لئے کوئی ارادہ کرتے ہیں یا دفع مضر کے لئے اور احساسات نفس کی بحث میں آپ یہ معلوم کر چکے ہیں کہ مضر و منید کی تمیز و تفریق ' پسندیدگی و ناپسندیدگی کے اعتبار سے ' احساسات نفس ہی سے متعلق ہے یعنی اِن امور کا ادراک ' احساسات نفس ہی کے ذریعہ سے ہوتا ہے ' اب جو شے 'م کو اچھی معلوم ہوتی ہے اس کو حاصل کرنا چاہتے ہیں اور جو بری معلوم ہوتی ہے اُس کو دفع کرنا چاہتے ہیں یا اُس سے گریز کرنا چاہتے ہیں ' اِس طرح ارادہ کی بنا ' اغراض پر اور اغراض کی ادراک پر ہوتی ہے - اِس سے آپ یہ تو سمجھتے ہی گئے ہونگے کہ اغراض محرکات ارادہ اغراض ہی محرکات ارادہ ہوتے ہیں - اب رہا یہ امر کہ ارادہ ایک حرکت ارادہ کی نفسہ ہے کیا ' سو اِس کا شعور ہمیں براہ نفسی ہے راست ہوتا ہے کہ ہمارا ارادہ ' ہماری ذات یا ہماری انانیت کی ایک حرکت نفسی ہے جو بے غرض و غایت نہیں ہوتی -

چونکہ بنائے ارادہ ' اغراض پر ہوتی ہے ' اس لئے اغراض کی تفصیل

بھی یہاں ضروری تھی مگر ہم نے بہ مصلحت اس کو ایک دوسرے موقع نے لئے اُنہا رکھا ہے [۱] -

حیات طبعی

یہاں تک افعال حیات شاعری کی تفصیل و توضیح تھی ' اب ہم حیات غیر شاعری یا حیات طبعی کے افعال کی تشریح کی طرف متوجہ ہوتے ہیں - حیات غیر شاعری یا حیات طبعی کے افعال کی مرکز و مصدر طبیعت ہے مگر طبیعت کیا ہے ؟ بعض حکمائے اسلام ' مصنفین رسائل اخوان الصفا کی رائے میں ' طبیعت ' ایک قوت نفس کلی ہے جو تمام اجسام بسیط و مرکب یعنی عناصر و جماد و نبات و حیوان میں ساری اور ہر جسم مرکب و غیر مرکب (بسیط) کی متحرک و مدبر ہے [۲] -

لیکن ہمارے نزدیک ' جیسا کہ ہم بحث افعال نفس میں کہہ چکے ہیں ' طبیعت قوت نفس نہیں بلکہ نفس کی وہ متعین صورت ہے ' جس کی تکدید ' تفریق انانیت سے ہوتی ہے ' نفس ہی اُن غیر مخصوص افعال کے متحرک ہونے کے اعتبار سے جن کا تعلق نہ صرف انسانی حیات غیر شاعری سے ہے بلکہ بقدر قابلیت انواع ' ہر نوع کائنات سے ہے ' بالمقابل انانیت ' طبیعت کہلاتا ہے ' اس طرح نفس ہی متحرک و مدبر اجسام بسیط و مرکب ہے -

نفس کے وہ افعال جن کا تعلق انسانی حیات غیر شاعری یا حیات اعمال تغذیہ و تنبیہ طبعی سے ہے ' تغذیہ ' تسمیہ اور تولید مثل ہیں - تغذیہ ' و تولید مثل جملہ اُن اعمال جذب غذا و دفع فضول ' نفس و دوران خون وغیرہ پر مشتمل ہے ' جن کا ماحصل تشکیل و تکمیل و بقا و قیام

[۱] دیکھئے مبادیات اخلاق -

[۲] دیکھئے رسائل اخوان الصفا جلد دوم -

نظام جسمانیات ہے ، تدریجہ ، اعمال نشو و نما پر اور تولید مثل ، اُن اعمال طبیعیہ پر مشتمل ہے ، جو ذریعہٴ افزائش نسل ہوتے ہیں ۔

استقرار حمل کے بعد ہی سے مادہٴ حیوانی (پروٹوپلازم) میں وہ انقلاب شروع ہو جاتے ہیں جن سے جنین کے نظام جسمانی کی تشکیل و تکمیل ہوتی ہے ، مگر ان جزئیات کی تفصیل علم افعال اعضا سے متعلق ہے ، اِس لئے اِس بحث کا چھیڑنا یہاں مناسب نہیں معلوم ہوتا ۔

نظام حیات طبیعی میں ، بعض ثانوی قوتیں [۱] بھی پائی جاتی ہیں ، جو افعال طبیعی میں آلہٴ کار طبیعت کی حیثیت رکھتی ہیں اور چونکہ ان قوتوں کو نظام جسمانی میں ایک خاص اہمیت حاصل ہے ، بغیر ان کے نظام حیات طبیعی قائم ہی نہیں ہو سکتا

قوائے ثانوی اِس لئے کچھ اجمالی تذکرہٴ ان ثانوی و آلہٴ کار قوتوں کا

اِس فصل میں بے محل نہ ہوگا ۔

ثانوی قوت ، ایک تو حرارت فریزی ہے جو نشو و نمائے جسم میں حرارت فریزی اور آلہٴ کار طبیعت ہے اور امتزاج عناصر سے پیدا ہوتی ہے اور روح حیوانی یا مادہٴ جسم انسانی میں حرارت متغی کی حیثیت رکھتی حرارت متغی اور حرارت ظاہری ہے اور دوسری روح حیوانی یا حرارت ظاہری ہے جو تمام حرکات ارادی و طبیعی میں معاون ہوتی ہے ۔ اِس حرارت ظاہری کے (جس کو روح حیوانی کہتے ہیں) پیدا ہونے کی صورت یہ ہے کہ جس طرح کسی شے کے عمل اختراق سے جو آمیزش آکسیجن کے بعد شروع ہوتا ہے ایک شعلہ پیدا ہوتا ہے ، اِسی طرح اجزائے خون کی کھنیت اشتعال (جو اجزائے خون میں حرارت فریزی کے اثر سے ہوتی ہے) اور آکسیجن کے امتزاج

[۱] چونکہ یہ قوتیں ، طبیعت کی ذاتی قوتیں نہیں ، ترکیب جسمانی سے پیدا ہوتی ہیں ، اِس لئے ان کا شمار قوائے ذاتی کے بالمقابل ، قوائے ثانوی میں کیا گیا ۔

سے شعلہ کے بجائے یہ حرارت جو ایک طرح کی قوت ہے پیدا ہوتی ہے ، یہ قوت جنین میں اس وقت پیدا ہوتی ہے جب اُس کا نظام شرائیں واحد و مکمل ہو جاتا ہے اور قلب جنین میں استعداد حرکت انقباضی و انبساطی پیدا ہو جاتی ہے ۔ ابتدائے حرکت قلب یوں ہوتی ہے کہ پہلے کچھ بہڑکتا ہوا خون قلب میں داخل ہوتا ہے پھر اُس کی حدت کے اثر سے قلب میں ایک حرکت انقباضی پیدا ہوتی ہے جو مقتضی ہوتی ہے قلب کی حرکت ۔ اِس طرح عمل تنفس بہ طبیعت حرکت انقباضی و انبساطی قلب شروع ہوتا ہے ، جب آکسیجن قلب تک پہنچ جاتی ہے تو خون کی کیفیت اشتعال سے مل کر باعث تولید روح حیوانی (حرارت ظاہری) و تفریح قلب ہوتی ہے ، اب قلب میں ایک حرکت انبساطی پیدا ہوتی ہے اور اسی حرکت کے ساتھ وہ فاضل ہوا ، جس میں سے آکسیجن جذب و صرف اشتعال ہو چکی ہے ، دفع ہوتی ہے ، اِسی کو سانس کا باہر جانا کہتے ہیں اور یہی نفس کی آمد و شد اور عمل تنفس ہے اور اسی نظام حرکت قلب و عمل تنفس و دوران خون و نفس سے دوران خون کا تعلق ہے ۔

یہ ہے طبیعت کی اُن آلہ کار قوتوں کا اجمالی تذکرہ جو نہ صرف معاون اعمال حیات غیر شاعریہ ہیں بلکہ بالواسطہ معاون اعمال حیات شاعریہ بھی ہیں ۔

باب سوم

متعلقات نفس اخلاق

و

مبادیات اخلاق

اعمال ارادی ہی کی بنا پر کسی کو بے رحم اور کسی کو رحم دل کہا جاتا ہے اور حقیقت بھی یہی ہے کہ انسان کے معرف اُس کے ارادی اعمال ہی ہوتے ہیں۔ دیکھنا یہ ہے کہ اختلاف اعمال کے اسباب کیا ہیں، کیوں ایک شخص بے رحم اور دوسرا رحم دل ہوتا ہے؟

عمل کی ابتدا، ارادے کی انتہا ہوتی ہے اور یہ ہم ارادے کے بیان میں کہہ چکے کہ محرکات ارادہ، اغراض ہی ہوتے ہیں، اس صورت یہ سمجھ لیتا زیادہ دشوار نہیں کہ اختلاف اعمال کے اسباب، اختلافات اغراض و مقاصد ہی میں مضمر ہو سکتے ہیں۔

لیکن ہمارے اغراض و مقاصد کی حقیقت کیا ہے؟ اس کو معلوم کرنے کے لئے کوئی غرض لے لیتے۔ زید نے ہمارا کوئی نقصان کیا ہے، اب ہم اس کے خلاف چارہ چوٹی کرتے ہیں، ظاہر ہے کہ اس فعل سے ہماری غرض ”انتقام“ ہے اور بنیاد اس غرض کی جذبہ غلبہ پر ہے۔ اسی طرح ہمارے تمام اغراض و مقاصد کی بنیاد، ہمارے جذبات ہی پر ہوتی ہے اور تمام اغراض و مقاصد، جذبات ہی سے پیدا ہوتے ہیں۔

ماہیت جذبات لیکن جذبات کیا ہیں؟

احساسات نفس کی بحث میں ہم کہہ چکے ہیں کہ علاوہ ظاہری حواسوں کے ، نفس میں کچھ احساسات اور بھی ہیں اور انہیں سے خوشگوار و ناگوار کی تمیز و تفریق وابستہ ہے یعنی یہ تمیز احساسات نفس ہی سے متعلق ہے کہ بعض امور سے ہم کو شرم آتی ہے ، بعض سے غصہ ، بعض چیزوں سے خوف معلوم ہوتا ہے اور بعض سے محبت ہوتی ہے ۔ یہ شرم ، غصہ ، خوف اور محبت کیا ہے ؟ یہ رہی تاثرات ہیں جو احساسات نفس کے ذریعہ سے خود نفس ہی میں پیدا ہوتے ہیں اور یہی تاثرات ، جذبات ہیں ۔

جس محسوس کا جیسا اثر ، احساسات نفس پر پڑتا ہے اس کے مناسب کوئی جذبہ نفس میں پیدا ہوتا ہے ۔ مثلاً جب ہم دیکھتے ہیں کہ ہماری کوئی چیز ناحق ہم سے چھینی جا رہی ہے تو ہمیں غصہ آتا ہے ، پھر دیکھتے ہیں کہ ڈاکوؤں کی مسلح جماعت عقب میں ہے ، اب خوف پیدا ہوتا ہے ، اتنے میں کوئی شخص نفرت دلانے والے الفاظ استعمال کرتا ہے جن کو سن کر خوف تو دور ہو جاتا ہے اور شرم آ جاتی ہے ، ڈاکوؤں کے ظالمانہ رویہ کو دیکھ کر نفرت پیدا ہوتی ہے اور جب انہیں ڈاکوؤں میں سے کوئی ہماری حمایت کرنا ہے تو اُس سے نفرت کے بجائے اُنس پیدا ہوتا ہے ۔ دیکھئے کس طرح محسوسات کے اختلاف سے جذبات میں بھی اختلاف ہوتا گیا ۔ حقیقت میں جذبات کا اختلاف ، تمام تر محسوسات نفس ہی کے اختلاف پر مبنی ہے ۔ لیکن بعض اوقات ایک ہی محسوس کا اثر دو انسانوں میں مختلف جذبات پیدا کرتا ہے مثلاً زید ، عمر کی خوشحالی سے خوش ہوتا ہے مگر خالد ناخوش ، اس کا سبب احساسات کا اختلاف ہوتا ہے اس کی صراحت بحث احساسات نفس میں ہو چکی ہے ۔ وہیں جذبات بسیط مرکب آپ یہ بھی معلوم کر چکے ہیں کہ احساسات نفس بسیط ،

بھی ہوتے ہیں اور مرکب بھی، نوعی و صنفی بھی ہوتے ہیں اور شخصی بھی، اس لئے جذبات بھی جو احساسات نفس ہی کے ذریعہ سے نفس میں پیدا ہوتے ہیں، بسیط بھی ہوتے ہیں اور مرکب بھی، نوعی و صنفی بھی ہوتے ہیں اور شخصی بھی۔ جن جذبات کی بنیاد بسیط احساسات نفس پر ہوتی ہے وہ بسیط ہوتے ہیں اور جو مرکب پر مبنی ہوتے ہیں وہ مرکب ہوتے ہیں۔ مثلاً حسد ایک جذبہ ہے مگر بنیاد اس کی ایک شخصی اور مرکب احساس پر ہے اس لئے حسد ایک مرکب جذبہ ہے، برخلاف نوعیت جذبات اس کے رشک بھی ایک جذبہ ہے مگر بسیط و فطری کہ بنیاد اس کی ایک بسیط و فطری احساس پر ہے۔ لیکن ہر جذبہ چاہے وہ بسیط ہو یا مرکب یہ امتیاز اس کے ساتھ ضرور ہوتا ہے کہ اس کے ساتھ ایک کیفیت انقباض یا انبساط نفس میں ضروری ہوتی ہے۔ یعنی کوئی جذبہ ایسا نہیں ہوتا کہ اس کے ساتھ نفس میں کوئی کیفیت انقباض و انبساط نہ ہوتی ہو۔ اس لئے ہم کہتے ہیں کہ تمام جذبات اپنی نوعیت کے اعتبار سے دو ہی قسم کے ہوتے ہیں انقباض آمیز یا انبساط آمیز۔ مثلاً جب جذبہ محبت نفس میں ہوتا ہے تو اس کے ساتھ ہی ایک انبساط بھی نفس میں ہوتا ہے اور جب جذبہ نفرت نفس میں ہوتا ہے تو اس کے ساتھ ایک کیفیت انقباض بھی نفس میں ہوتی ہے غرضکہ جذبات یا تو موجب انبساط ہوتے ہیں یا موجب انقباض، یہی انواع جذبات ہیں۔

انہیں انواع جذبات سے نوعیت اغراض کا تعین ہوتا ہے یعنی جو محسوسات انقباضی جذبات پیدا کرتے ہیں، نفس ان سے نوعیت اغراض گریز کرنا چاہتا ہے یا ان کو دفع کرنا چاہتا ہے۔ اس طرح اغراض کی ایک نوع کا تعین ہوتا ہے یعنی اغراض دفع مضرت۔ اب رہے وہ محسوسات جو نفس میں انبساطی جذبات پیدا کرتے ہیں ان کو نفس

حاصل کرنا چاہتا ہے اس طرح اغراض کی دوسری نوع، اغراض جلب منفعت کا تعین ہوتا ہے - یہی انواع اغراض ہیں -

یہ ہے تشریح و تفصیل اغراض و جذبات نفس - اصل سوال یہ تھا کہ اختلاف اعمال کے اسباب کیا ہیں، کیوں ایک شخص رحمہل اور دوسرا بے رحم ہوتا ہے؟

احساسات نفس کی بحث میں آپ یہ معلوم کر چکے ہیں کہ ہر سبب انسان میں تین قسم کے احساسات ہوتے ہیں، نوعی صنفی اختلاف اعمال اور شخصی - احساسات نوعی تو ہر شخص میں مشترک ہوتے ہیں اور صنفی اور شخصی مختلف، اس لئے جذبات بھی جن کی بنا احساسات نفس ہی پر ہوتی ہے - کچھ تو ہر شخص کے مشترک ہوتے ہیں اور کچھ مختلف، انہیں مختلف جذبات کی وجہ سے ہر شخص کے اغراض و مقاصد بھی مختلف ہوتے ہیں اور اختلاف اغراض و مقاصد سبب اختلاف اعمال ہوتا ہے -

اس طرح اصل سبب، اختلاف اعمال کا، اختلاف جذبات ہے، اب اگر کوئی شخص رحمہل ہے اور مصیبت زدہ لوگوں کی مدد کرتا ہے تو اُس کے اس فعل کی بنا اس کے جذبہ نوعی یعنی جذبہ ہمدردی پر ہے - برخلاف اس کے اگر کوئی شخص بے رحم ہے، کسی مصیبت زدہ پر اُسے رحم نہیں آتا تو اس کے اس فعل کی بنا خود اس کے جذبہ شخصی یعنی جذبہ بے رحمی پر ہے لیکن اگر کسی شخص سے اتفاقاً کوئی ظالمانہ حرکت ہو جائے یا کوئی شخص کسی مصیبت زدہ کو کہنے سننے سے کوئی امداد دے دے تو ایسی صورت میں نہ اول الذکر ظالم سمجھا جا سکتا ہے نہ آخر الذکر رحم دل ہاں اگر کوئی شخص ہمیشہ بلا فکر و تردد دوسروں سے ہمدردی کرتا ہو تو

وہ ہمدرد انسان سمجھا جا سکتا ہے یا اس کے برخلاف اگر کوئی شخص ہمیشہ بلا فکر و تردد دوسرے پر ظلم کرتا ہو تو وہ ضرور ظالم سمجھا جا سکتا ہے۔

کوئی فعل ہو اس کے دوام و استمرار سے ایک ملکہ نفس میں پیدا ہو جاتا ہے، اگر ہم کچھ دنوں بہ تکلف اپنی ذات پر تکلیف گوارا کر کے اہل حاجت کی امداد کریں تو اس فعل کے دوام و استمرار سے بالآخر نفس میں ایک ملکہ ایثار پیدا ہو جائیگا اور پھر ہم بلا تکلف ایثار برت سکیں گے۔ اسی طرح مختلف اعمال کی مداومت سے مختلف ملکات نفس میں پیدا ہو جاتے ہیں۔ انہیں ملکات نفس کو اخلاق کہتے ہیں،
 ماہیت اخلاق
 ہر ملکہ نفس ایک خلق ہے اور ہر خلق سے کوئی عمل متعلق ہوتا ہے۔

اعمال کے اختلاف کی بنیاد پڑتی ہے، اختلاف احساسات سے، اس طرح کے مختلف احساسات سے مختلف جذبات پیدا ہوتے ہیں
 اخلاق ملکات
 نفس ہیں اور مختلف جذبات سے مختلف اغراض و مقاصد کی بنیاد پڑتی ہے اور اختلاف اغراض و مقاصد سبب اختلاف اعمال ہوتا ہے پھر مختلف اعمال کی مداومت سے مختلف ملکات (اخلاق) پیدا ہوتے ہیں، ابہ اخلاق سے سلسلہ اعمال اس طرح وابستہ ہو جاتا ہے کہ اعمال کے صدور میں کوئی تکلف و تردد نہیں رہتا، اس طرح نفس کے اعمال ارادی کا نظام مکمل ہو جاتا ہے۔

چونکہ اخلاق کی بنیاد بھی در حقیقت جذبات ہی پر ہوتی ہے اس لئے اخلاق کی تقسیم بھی بجنسہ اُسی طرح ہے جس طرح نوعیت اخلاق
 جذبات کی یعنی اخلاق نوعی بھی ہوتے ہیں صنفی اور شخصی، بھی جن اخلاق کی بنیاد نوعی جذبات پر ہوتی وہ نوعی اخلاق

ہوتے ہیں اور جن کی بنیاد صنفی اور شخصی جذبات پر ہوتی ہے وہ صنفی اور شخصی اخلاق ہوتے ہیں -

اسے اس طرح سمجھئے کہ مطلق اخلاق کی ایک جنس ہے جو اپنے ماتحت انواع سے گانکہ یعنی اخلاق نوعی اور اخلاق صنفی اور شخصی پر مشتمل ہے - اب ان ہر سے انواع کے ماتحت بعض اصناف اخلاق ہیں اور پھر اصناف کے ماتحت بعض افراد اخلاق، مثلاً اس تفصیل کی اجمالی تشکیل مندرجہ ذیل ہے جس میں ہر نوع کے بعض اصناف و افراد متعلق کو دکھایا ہے -

تفصیل جنس اخلاق یعنی تقسیم اخلاق

اسمائے افراد اخلاق	اسمائے اصناف اخلاق	اسمائے انواع اخلاق	نوع
خودداری، خوداعتمادی، خودنمائی وغیرہ	انانیت ...	}	1
تمام وہ ملکات جو جذبہ غیرت پر مبنی ہیں	غیرت ...		
عزم، ثبات، ہمت، اقدام وغیرہ	شجاعت ...		
فصہ، تحمل (سکھلی طور پر)	غضب ...		
تمام وہ ملکات جن سے اظہار نفرت ہونا ہے	نفرت ...		
		اخلاق نوعی	

اسمائے افراد اخلاق	اسمائے اصناف اخلاق	اسمائے انواع اخلاق	نوع	
تمام وہ ملکات جن سے اظہار رغبت ہوتا ہے	رغبت ...	اخلاق نوعی	۱	
تمام وہ ملکات جن کی بنا جذبہ محبت ہے	محبت ...			
تمام وہ ملکات جن سے اظہار عداوت ہوتا ہے	عداوت ...			
ہراس ، سراسیمگی ، پریشانی وغیرہ	خوف ...			
تمام وہ ملکات جو جذبہ مسرت پر متفرع ہیں	مسرت ...			
تمام وہ ملکات جن سے اظہار غم ہوتا ہے	غم ...			
تمام وہ ملکات جو رشک پر متفرع ہیں	رشک ...			
تمام وہ ملکات جن سے اظہار شوق علم ہوتا ہے	شوق علم ...			
تمام وہ ملکات جن سے اظہار ہمدردی ہوتا ہے	ہمدردی ...			
تمام ملکات موجد عداوت	عدل ...			
تمام وہ ملکات جو منت پذیری پر مبنی ہیں	منت پذیری ...			تقسیم اخلاق

اسمائے افراد اخلاق	اسمائے اصناف اخلاق	اسمائے انواع اخلاق	رقم	بلحاظ اصناف افراد اخلاق
تمام وہ ملکات جن سے قومی جذبات کا اظہار ہوتا ہے	قومیت ...	اخلاق صنفی	۲	
تمام وہ ملکات جن سے جذبہ وطنیت ہوتا ہے	وطنیت ...			
تمام وہ ملکات جن سے اظہار بزدلی ہوتا ہے	بزدلی ...			
تمام وہ ملکات جو خلاف عدل ہیں	ظلم ...	اخلاق شخصی	۳	
تمام ملکات منافی غیرت	بے حیائی ...			
تمام ملکات منافی انانیت	تذلل ...			
تمام عادات	شخصی خلق و رغبت			

یہ ہے اجمالی تشکیل اخلاق کی (یعنی ملکات نفس انسانی کی) جن کی تفصیل بجائے خود ایک ایسے وسیع باب کی محتاج ہے جس کی گنجائش اس مختصر میں نہیں -

تفصیل اخلاق (ملکات نفس انسانی) میں یہ آچکا ہے کہ نوع اخلاق شخصی کے ماتحت ایک صنف شخصی خلق و رغبت بھی ہے عادات اور اس صنف کے ماتحت جس قدر ملکات ہیں وہ سب عادات کہلاتے ہیں - اس کی مزید توضیح یہ ہے ، احساسات نفس کی بحث میں آپ یہ معلوم کر چکے ہیں کہ منجملہ دیگر نوعی و فطری احساسات کے ایک حاسہ رغبت بھی ہے اور یہ حاسہ تمام انسانوں میں مشترک

اور اسی کی بنا پر انسان مرغوبات کا امتیاز کرتا ہے - انسان بہت سی چیزوں کو پسند کرتا ہے ، بہت سی چیزوں سے اُسے رغبت ہوتی ہے مگر ہر شے مرغوب عام نہیں ہوتی ، بعض چیزیں مرغوب عام ہوتی ہیں اور بعض مرغوب خاص ، زید کو متعدد چیزوں سے رغبت ہے ، جن میں کچھ تو ایسی ہیں جو اور لوگوں کو بھی مرغوب ہیں اور کچھ ایسی بھی ہیں جو صرف زید ہی کو مرغوب ہیں - اول الذکر مرغوبات عامہ ہیں اور آخر الذکر مرغوبات خاصہ -

اب یہ قابل لحاظ ہے کہ مرغوبات میں یہ تفریق و تخصیص نتیجہ ہوتی ہے ، تخصیص حالات گرد و پیش کا ، ہر شخص ایک مخصوص ماحول میں زندگی بسر کرتا ہے اور اسی تخصیص سے بعض مخصوص و شخصی احساسات کی بنیاد پڑتی ہے - اس طرح شخصی حاسہ رغبت پیدا ہوتا ہے ، جب شخصی حاسہ رغبت پیدا ہو جاتا ہے ، تو شخصی حاسہ رغبت سے شخصی جذبہ رغبت اور پھر شخصی جذبہ رغبت سے بعض مخصوص اعمال متعلق ہو جاتے ہیں اور اب انہیں مخصوص اعمال کی مداومت سے بعض مخصوص ملکات پیدا ہوتے ہیں ، انہیں مخصوص ملکات کو جن کی بنیاد الحقیقت شخصی حاسہ رغبت ہی پر ہوتی ہے ، عادات کہا جاتا ہے ، عادات بھی ملکات نفس ہی ہیں مگر چونکہ بنیاد ان کی فطری حاسہ رغبت کے بجائے شخصی و غیر فطری حاسہ رغبت پر ہوتی ہے اس لئے امتیازاً ان کو عادات کہا جاتا ہے -

مثلاً زید افیون سے یا قماربازی سے رغبت رکھتا ہے اور اس رغبت کی بنا زید کا شخصی حاسہ رغبت ہے جو پیدا ہوا ہے ، حالات گرد و پیش کی تخصیص سے ، اب اس شخصی احساس سے ، ایک شخصی جذبہ اور شخصی جذبہ سے ایک مخصوص عمل متعلق ہوتا ہے جس کو

ہم افیون کھانا یا جوا کھیلنا کہتے ہیں ، اب ان اعمال کی مداومت سے بعض مخصوص ملکات عمل زید کے نفس میں پیدا ہو جاتے ہیں جن کو عادت قماربازی و افیون نوشی کہا جاتا ہے ۔

اس سے آپ اتنا تو سمجھ گئے ہونگے کہ عادات و اخلاق میں کیا اشتراک ہے اور کیا اختلاف ہے اور عادات کیونکر پیدا ہوتے ہیں ۔

معیار اخلاق

ماہیت اخلاق معلوم ہونے کے بعد ایک نہایت اہم سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ ہم کس بنا پر کسی خالق کو مستحسن و غیر مستحسن سمجھ سکتے ہیں ، اخلاقیات میں تفریق ردائل و فضائل اخلاق کا معیار کیا ہے ؟

بے شک اگر ہم یہ معلوم کر سکتے ہیں کہ مقصد حیات انسانی کیا ہے تو ہمیں یہ سمجھنا کچھ بھی دشوار نہیں کہ ہماری زندگی کے مقصد ماتحت ہمارے اعمال کیا ہونا چاہئیں ، اس طرح ان اعمال کو جو موافق مقصد حیات ہوں ان اعمال سے جو مخالف مقصد حیات ہوں جدا کیا جاسکتا ہے اور چونکہ اخلاق کا تعاقب اعمال اور اعمال کا تعلق اخلاق سے ہوتا ہے ، اس لئے اخلاق کی تقسیم بھی اسی نقطہ نظر سے اخلاق ، موافق مقصد حیات اور اخلاق ، مخالف مقصد حیات میں بآسانی ہو سکتی ہے ۔

مگر مقصد حیات کیوں کر معلوم ہو ، اصول یہ ہے کہ کسی شے کی غایت کا عام موقوف ہوتا ہے اُس کے اجزائے ترکیبی کے عام پر ، اس لئے مقصد حیات کی تلاش سے پہلے ہم کو یہ معلوم کر لینا ضروری ہے کہ ہماری حیات کے اجزائے ترکیبی کیا ہیں ۔

غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ ہماری حیات کی ترکیب معنوی دو جزوں سے ہے ، پہلا جزو تو حیوانیت ہے ، جس کے اعمال تغذیہ و تنمیت و تولید مثل وغیرہ کا حاصل ، سعی قیام حیات حیوانی ہے اور دوسرا جزو ، انسانیت ہے جس کا امتیاز خاص ، ادراک حقیقت ہے ۔ پہلا جزو ہماری حیات کا ، ایک جزو عام و مشترک جزو ہے یعنی شریک ، حیوانیت دیگر انواع حیوانات بھی ہیں مگر دوسرا جزو ہماری حیات کا یعنی انسانیت ، غیر مشترک و مخصوص ہے ، اسی سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ہماری حیات کا امتیاز اسی دوسرے جزو یعنی انسانیت ہی سے ہے ۔ اب ان ہر دو اجزائے حیات کے تعین اور اُن کے قطری مطالبات و مدارج کی اہمیت معلوم ہونے کے بعد مقصد حیات انسانی یہ معلوم ہوتا ہے کہ انسان باقتضای حیوانیت سعی قیام حیات حیوانی کرے مگر انسانیت کے ساتھ ساتھ ، زندگی عزیز ہو مگر ادراک حقیقت کے لئے ۔ چونکہ امتیاز انسانیت ، ادراک حق و حقیقت ہی سے اس لئے انسان کی تمام سعی و جد و جہد حیات اسی ، احساس کے ماتحت ہونا چاہئیں کہ اس کا قدم جانہ حقیقت سے کہیں دگ نہ جائے ، اُس کے اعمال مخالف حق و حقیقت نہ ہو جائیں ، ہر عمل میں لحاظ و پاس حق و حقوق دے ۔ شرفکہ مقصد حیات قیام اُس کے اخلاق کی بنیاد ، احساس حق و حقوق اور اعمال حیات بغرض حق شناسی کی حقیقی اخلاق پر ہونا چاہئے ، اس لئے کہ مقصد حیات انسانی ، قیام حیات ، بغرض حق شناسی ہے ۔

یہی وہ معیار ہے جو ردائل و فضائل اخلاق میں تفریق کرتا ہے ۔ بلا شبہ وہ اخلاق جو موافق مقصد حیات ہوں یعنی جو پہلے مخالف حق شناسی اور پھر خلاف قیام حیات نہ ہوں ، قابل قبول ہوں ، مستحسن ہوں اور جو اِس کے خلاف ہوں وہ یقیناً قابل ترک و مذموم ہوں ۔

ممکن ہے کہ یہ کہا جائے کہ اگر حق شناسی ہی پر حصول فضیلت اخلاق حسنہ مبنی ہے تو اِس سعی میں کامیابی معلوم ' اس لئے کہ یہ شے کائنات علم میں جس قدر نایاب ہے محتاج بیان نہیں ' ممکن ہے کہ ارتقائے علم کے آخری مرتبہ پر پہنچ کر کوئی ذہنیت حق و حقیقت تک پہنچ جاتی ہو مگر ہر کہ و مہ کا یہ رتبہ نہیں ؟

ماننا کہ حقیقت تک رسائی آسان نہیں ' نہ سہی مگر یہ دشواری نظریات ہی تک محدود ہے ' عملی زندگی میں حق شناسی یعنی حقوق کا احساس ہرگز کسی کاوش اور کسی اعلیٰ درسی تعلیم کا محتاج نہیں ' البتہ ' ایک ضمیر روشن ضرور چاہتا ہے ' اِس کی تائید میں ہم ایسی تاریخی ہستیوں کو پیش کر سکتے ہیں جو کسی اکتسابی علم کی شرمندہ احسان تو نہ تھیں مگر اُن کے اخلاق حسنہ آج تک دنیاۓ اخلاق میں دھنمائے اخلاقیں و سبق آموز بصیرت ہیں اور اِس کی وجہ بھی ہے کہ اُن کی فطرت ایک ضمیر روشن و درخشاں رکھتی تھی اور ضمیر روشن ہی عملی زندگی میں فارق حق و ناحق ہوتا ہے -

باب چہارم

بعض معارف نفسیات

ارتقائے نفس

سائنس جدید یہ تسلیم کرتی ہے کہ ابتدائے اجزائے دیمیتراطیسی (ناقابل انقسام ذرات مادی) ایک بسیط صورت میں فضائے محیط کی وسعتوں میں متحرک تھے پھر بعض اسباب کے ماتحت انہیں کے امتزاج سے کائنات کا آغاز ہوا۔ یہی ابتدائے نظریۂ ارتقائے مادی ہے۔

لیکن ذرات مادی کی صورت اولین کا زوال (جیسا کہ بالتفصیل بحث ماہیت نفس میں کہا جا چکا ہے) اس امر کا شاہد ہے کہ صورت اولین مادہ بھی حادث تھی اور ایک زمانہ ایسا بھی تھا کہ کوئی امتیاز مادی موجود نہ تھا ، لیکن وہ شے جس کے ساتھ یہ تمام مادی امتیازات بعد کو قائم ہوئے موجود تھی یعنی ایک جوہر مجرد عن المادۃ (نفس) موجود تھا اور اعراض نہ تھے۔

اب ابتدائے ارتقائے نفس یوں ہوتی ہے کہ نفس سے اعراض اولیٰ کا ظہور ہوتا ہے اعراض اولیٰ کے ظہور سے تعین صورت و جسمت ہوتا ہے مگر اعراض کی وہ اولین صورت جس کو اولین مظہر نفس اولین تعین صورت و جسمت ایتھر ، اٹیر ، افلاک ، آکاش - کہنا چاہئے اجزائے دیمیتراطیسی (ذرات صغار) نہ تھے بلکہ وہ مادۂ لطیف ترین تھا جس کو حکمائے مغرب ایتھر کہتے ہیں اور حکمائے مشرق نے جس کو اٹیر ، افلاک اور آکاش کہا ہے

بہر اُس مادہ لطیف نریں کے تکاثف سے رہ چھوٹے چھوٹے ذرے ظاہر ہوئے جن کو اجزائے دیمیٹراٹریسی کہتے ہیں ، اُس کے بعد اجزائے دیمیٹراٹریسی کے استحقاق مزاج سے عناصر کا ظہور اور عناصر سے امتزاج نے ثوابت و سیار کا ہیولی مرکب ہوا اور اُس طرح نظام شمسی قائم ہوا یہر اُس سر زمین حوادث پر ، جس پر ہم آباد ہیں موثراتِ علمی ، (آفتاب کی حرارت اور روشنی) اور متاثراتِ سفلی ، مرکباتِ ارضی) کے فعل و انفعال سے سب سے پہلے جمادات کی ترکیب جسمانی کا آغاز ہوا بہر رفتہ رفتہ جمادات سے نباتات اور نباتات سے حیوانات اور حیوانات سے انسان کا ظہور ہوا ، یہ تمام مدارج و مظاہر ارتقائے نفس ہی کے تھے ، اُسی نشو و ارتقا کے متعلق حضرت مولانا جلال الدین رومی اپنی مثنوی میں فرماتے ہیں -

آمدہ اول بہ اقلیم جماد * از جمادے در نباتات اوفتاد
وز نباتاتے چوں بہ حیوان اوفتاد * نامدش حال نباتاتے ہیچ یاد
ہمچنین اقلیم تا اقلیم رفت * تا شد انکس عاقل و دانا و کفایت

جزئیات ارتقا ہمارے پیش نظر نہ سہی ، لیکن نوعیت ارتقا پر نظر کرنے سے بھی یہ اندازہ ہوتا ہے کہ نفس کی روش ارتقا کیا ہے - اجسام مرکبہ کو لپیٹنے ، ابتدا ہوتی ہے جمادات سے ، بہر جمادات میں نمو کا اضافہ ہوتا ہے اور اُس طرح نباتات کا ظہور ہوتا ہے ، اب نباتات ، یعنی جسم نامی میں ، احساس و حرکت ارادی کا اضافہ ہوتا ہے اور اُس طرح تشکیل حیوانیت ہوتی ہے ، بالآخر جسم نامی ، حساس ، متحرک بالارادہ یعنی حیوان میں نطق ، (قوت ادراک) کا اضافہ ہوتا ہے اور انسان عرصہ شہود میں موجود ہوتا ہے - پہلے درجہ کا امتیاز صرف جسمانیت تھا ، جسمانیت میں نمو کا اضافہ ہوا تو نباتات ظاہر ہوئے ، نباتات کا امتیاز؟ نمو تھا ، نمو میں احساس و حرکت کا اضافہ ہوا تو حیوانات ظاہر ہوئے ،

حیوانات کا امتیاز احساس و حرکت ارادی تھا ، اس احساس و حرکت ارادی میں جب ادراک کا اضافہ ہوا تو انسان کا تعین ہوا - اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ہر درجہ ماقبل ہی درجہ مابعد کے لئے بنیاد ارتقا ہے -

انسان کا امتیاز ، صرف ادراک ہے ، اس لئے درجہ مابعد کے لئے یہی ادراک بنیاد ارتقا ہے - انسان کے ادراک کی نوعیت پر نظر ڈالنے سے معلوم ہوتا ہے کہ ہمارا ادراک بواسطہ احساسات ہے یعنی ہمارا تمام سرمایۂ علم محسوسات ہی سے ماخوذ ہے -

اس طرح ذریعہ علم کے محدود ہونے سے ، ہمارا علم بھی محدود ہو کر رہ گیا ہے ، اگرچہ علم فی نفسہ کوئی محدود شے نہیں لیکن ہم بحالت موجودہ اپنے ذرائع کے حدود سے قدم باہر نہیں رکھ سکتے ۔ حقیقت بے پایاں (علم) ہمارے پیش نظر ہے ، مگر اپنی بے پرواہی کو دیکھتے ہیں اور رہ جاتے ہیں ، منزل مقصود سامنے ہے مگر پائے رفتن نہیں ، تڑپ ہے رسائی نہیں ، جستجو ہے ، کامیابی نہیں ، بہت سی باتیں ایسی ہیں جن کو ہم سمجھنا چاہتے ہیں مگر نہیں سمجھ سکتے ، مگر درش ارتقا کہتی ہے کہ یہ نارسائی ، رسائی میں تبدیل ہونے والی ہے ، یہ جستجو کا دیاب ہو کر وہیگی ، نفس کے ارتقائے مابعد کے صرف یہی معنی ہیں کہ ہم آئندہ سعی ادراک میں محدود ذرائع ادراک نہ ہونکے ، ادراک ہوگا مگر بلا واسطہ ، رسائی ہوگی مگر بلا قید - یہ ہے ارتقائے نفس مابعد اور یہ خالی امید موهوم ہی نہیں ، اصول ارتقا پر نظر ڈالئے ، ترقیب درش ارتقا ہی سے اس کی تائید ہوتی ہے - ہر درجہ ماقبل میں ترقی مابعد کے آثار ابتدائی پائے جاتے ہیں مثلاً ادراک کے ابتدائی آثار حیوانیت ہی سے نمایاں ہونا شروع ہو جاتے ہیں ، حیوانات میں تصورات جزئیہ کی استعداد پائی جاتی ہے ، پھر درجہ مابعد (انسانیت) میں یہ استعداد ، تصورات کلیہ ، قیاس و

استدلال تک ترقی کرتی ہے ، اسی طرح اِس درجہ انسانیت میں ترقی مابعد یعنی ادراک بلا واسطہ کے آثار ابتدائی بھی پائے جاتے ہیں -

کسی حقیقت کا دفعہ بغیر غور و فکر علم میں آجانا جس کو حدس ' القا ' کشف و الہام ' مختلف ناموں سے موسوم کیا جاتا ہے ایک ایسی حقیقت ہے جس کی تائید بکثرت شواہد سے ہوتی ادراک بلا واسطہ ہے ' یہی ابتدائی آثار ادراک بلا واسطہ (بصیرت نفس) کے ہیں جو ہر شخص کامل الفطرت میں علیٰ قرق مراتب پائے جاتے ہیں ' ترقی یافتہ نفوس انسانی میں جنہوں نے نسبتاً امتیاز انسانیت میں کوئی ارتقائی امتیاز حاصل کر لیا ہے یہ استعداد زیادہ ہوتی ہے اور دوسرے افراد میں کم مگر ہوتی ہے ہر کامل الفطرت انسان میں ضرور -

ایک سوال یہاں یہ ہوتا ہے کہ یہ استعداد کب درجہ تکمیل کو پہنچتی ہے ؟ اصول ارتقا کو پیش نظر رکھ کر اِس کا جواب یہی ہے کہ حیات مابعد یعنی درجہ مابعد میں - حقیقت میں حیات مابعد نام ہے اُس ارتقائی زندگی کا جو درجہ موجودہ کے بعد تکمال انسانیت یعنی تکمیل بصیرت و کشف حجاب کا مرتبہ ہے -

آج ' اِس حیات میں جن کا احساس ' محسوسات کے سوا اور کسی حقیقت ماورائے محسوسات کا معترف نہیں کل حیات مابعد میں کشف حجاب سے اُن کی آنکھیں کھلے گی اور ارتقائے بصیرت اپنے اِس احساس کی متشکل ذلت کو بصد شرم و ندامت نمایاں دیکھیں گے - کوئی شک نہیں کہ ارتقائے بصیرت سے انسان ایک نئی کائنات میں ہوگا اور ہر شخص کی کائنات مابعد (ارتقائے بصیرت سے) اُس کے نفس کے احساسات موجود کا نتیجہ مابعد ہوگی ' لیکن کیونکر ؟ اس مسئلہ کی تفصیل چونکہ اس

رسالہ میں خلاف موضوع ہوگی : اس لئے اسے ایک دوسرے رسالے کے لئے اُٹھا رکھتے ہیں جس کا نام (اگر توفیق تصنیفِ خدائے قادر نے دی ! حیات مابعد ہونا - اُسی میں اس مسئلہ کی توضیح و تفصیل ہوگی کہ حیات موجودہ کس طرح حیات مابعد کے لئے بنیاد اساسی ہو سکتی ہے اور ترقی بصیرتِ ننس کے موجودہ احساسات کا نتیجہٴ مابعد کیوں کر ظاہر ہونا -

انسان اور کائنات

تو بیداری جان چمکے عالمے * نر در عالم خرد توئی بنگر در

— از حضرت مولانا فرید الدین عطار

اگر انسان کو اُس کی حقیقت یعنی ننس مطلق کے دیکھا جائے اور تفریقِ تعینِ انانیت کو نظر انداز کر دیا جائے تو انسان وہ چوہر متجلی ہے جس کے اعراض کا مجموعہ تمام کائناتِ مظاہر و شیون ہے ، ذرے سے آفتاب تک ایسی نہیں جو انسان کا مظہر نہ ہو یا جس میں انسان ظاہر نہ ہو ، لیکن اگر اعتبارِ تفریقِ تعینِ انانیت کیا جائے تو انسان تمام مظاہرِ کائنات ، معلوم میں نفس (نفس مطلق) کا مظہرِ کامل ہے اس لئے کہ تمام کائنات معلوم بجز ذاتِ انسان مظہرِ صفاتِ نفس ہے اور امتیازِ ذاتِ نفس کا ظہور ، بصورتِ انانیت ذی شعور ، ذاتِ انسان کے سوا اور کسی مظہر میں نہیں ۔ اس طرح انسان کا ظاہر یعنی اُس کی جسمانیات مظہرِ صفاتِ ننس اور اُس کا باطن یعنی اُس کی انانیت مظہرِ ذاتِ ننس ہے اور اِس طرح انسان ننس کا مظہرِ کامل ہے ۔

اِک جرمِ صغیر آپ کو سمجھا ہے ، مگر تو !

وہ ہے کہ نہاں جس میں ہے اِک عالمِ اکبر ۔

یہ ہے فضیلت انسانیت ؛ کہ کائنات معلوم (بجز ذات انساں) ، کائنات انسانی کے مقابلے میں عالم صغیر ہے ، اس لئے کہ صرف مظہر صفات نفس یعنی مجموعہٴ اعراض ہے اور کائنات انسانی کہ ذات و صفات دونوں کی مظہر ہے ؛ اس عالم صغیر کے مقابلے میں کائنات کبیر ہے یہ ہے انسان کا مرتبہ اس کائنات میں -

اور یہ ہے انسان و کائنات - بایں ہمہ اس مظہر کامل یعنی انسان اور مظہر یعنی نفس میں متعدد امور مابہ الامتیاز بھی ہیں مثلاً (۱) نفس مطلق ، مطلق ہے اور نفس انسانی ، نفس مطلق کی ایک تشکیل مقید -

(۲) انسان کی انانیت اگرچہ ذی عقل و شعور ہے لیکن نفس مطلق کا غیر مقید عقل و شعور کچھ اور ہے اور انانیت کا مقید عقل و شعور کچھ اور - ادراک نفس (نفس مطلق) غیر مشروط تعقل اور ادراک انانیت مشروط تعقل ہے اور کہیں نہ ہو کہ شعور انانیت ایک متعین و مخصوص فعل نفس ہے مگر شعور نفس مطلق ، مطلق شعور ہے کوئی فعل نہیں - اور بھی کچھ امور ہیں جن کی تفصیل کا یہ موقع نہیں -

غایت و نہایت

ہر مشین میں متعدد پرزے ہوتے ہیں اور ہر پرزے کی کوئی غایت ہوتی ہے مگر وہ غایت انتہائی نہیں ہوتی - ہر پرزہ چونکہ ایک نظام سے وابستہ ہوتا ہے اس لئے اُس کے تمام افعال مشین کی غایت انتہائی کے ماتحت ہوتے ہیں - ہر پرزے کی غایت بھی نہیں ہوتی کہ وہ اُن مخصوص افعال ہی کے انجام دینے کے لئے بنایا گیا ہے جو اُس کے نظام کا اقتضا ہیں

بلکہ یہ بھی ہوتی ہے کہ وہ اُس مشین کے مقصد انتہائی کے حصول میں معین و معاون ہوتا ہے جس کے ساتھ اُس کا تعلق ہے ۔

کاؤڈہ ارضی کی حیثیت بھی ایک مشین کی سی ہے اِس میں بکثرت آلے اور متعدد آلہ کار قوتیں کام کر رہی ہیں اِس کائنات کی ہر شے ایک آلہ ہے اور ہر قوت آلہ کار ، ہر آلہ کی کوئی علت غائی ہے اور ہر غایت کی کوئی نہایت ۔ عناصر کی غایت ترکیب اجسام ہے ، اِس لئے عناصر سے اجسام مرکب ہوتے ہیں اور ابتداء جمادات کا ظہور ہوتا ہے ۔ اِس کے بعد غایت موالید پر نظر ڈالئے ، جمادات کی غایت بذائے نباتات ہونا تھا یہی جمادات سے نباتات کا ظہور ہوتا ہے اور نباتات کی غایت سرو سامان تکمیل حیوانیت فراہم کرنا تھا ، اِس طرح نباتات سے حیوانات کی بنیاد پڑتی ہے اور حیوانات کی غایت ایک مقصد آخری کے حصول میں معاون ہونا تھا اور وہ مقصد آخری انسانیت ہے ۔

کسی نظام کا مقصد آخری وہی ہوتا ہے جو اُس کے نظام کے اعمال مجموعی کا حاصل ہو ، اِس طرح ماننا پڑیگا کہ تمام کائنات کے وجود کی انتہائی غایت تکمیل وجود انسانیت ہی تھی ۔

لیکن انسانیت کی غایت انتہائی کیا ہے ؟ اِس کا ایک ہی جواب ہے کہ ادراک بے پایاں یعنی حقیقت شناسی ، یہ ہے غایت و نہایت ۔

خودی

فلسفہ الہیات کی تمام کاوش کا خلاصہ صرف یہ سوال ہے کہ ” ہم کیا ہیں “ اگر یہ عقیدہ وا ہو جائے تو ایک بڑی جنگ کا خانہ ہو جائے اور آج ارباب ذوق و وجدان اور استصحاب فکر و نظر میں صامع ہو جائے

اصحاب فکر و نظر اس حقیقت تک استعراق قیاس کے ذریعہ سے پہنچنے کی کوشش کرتے ہیں اور ارباب ذوق و وجدان ' بصیرت نفس کے ذریعہ سے - اول الذکر کے نزدیک ذریعہ ادراک صرف تفکر ہے اور آخر الذکر کے نزدیک ایک حد تک تفکر اور اس کے آگے خود بصیرت نفس ہے [۱] -

دونوں جماعتوں کی کارش کا حاصل یہ ہے ، کہ اصحاب فکر و نظر کے نزدیک حقیقت تک رسائی قریباً محال مگر ارباب ذوق و وجدان کے نزدیک ممکن ' اور کیوں نہ ہو کہ فکر و نظر کہتی ہے کہ کائنات خارجی کی حقیقت معلوم ہو جانا حقیقت تک پہنچ جانا ہے - مگر بصیرت نفس کہتی ہے کہ کائنات داخلی یعنی خود اپنی حقیقت کو پہنچ جانا ، حقیقت تک پہنچ جانا ہے - اس لئے فکر و نظر کا راستہ دشوار گزار ہونے کی وجہ سے منزل تک رسائی مشکل ہو گئی اور اصحاب فکر و نظر مایوس ہو کر رسائی محال سمجھنے لگے - برخلاف اس کے مساک ارباب ذوق و وجدان ایک سیدھا راستہ تھا - اس لئے اس کے راہ کے مسافر نامراد نہیں رہے -

من عرف نفسه فقد عرف ربه

(جس نے اپنے نفس کو پہچانا اس نے اپنے خدا کو پہچانا)

چونکہ انسان باعتبار اپنی جسمانیت کے تمام اجسام سے اشتراک رکھتا ہے اس لئے جسم انسانی کی حقیقت تک پہنچ جانا ، ' حقائق حقیقت جسمانیت تک پہنچ جانا ہے ' اس طرح انسان کی جسمانیت کا علم تمام عالم اجسام کا علم ہے -

[۱] بصیرت نفس وہ استعداد ادراک ہے جو متعارف ذرائع تنزل کے علاوہ خود نفس انسانی کو حاصل ہے اور یہی ذریعہ ہے ادراک بلا واسطہ ، یعنی حدس ، التنا ، کشف و الہام وغیرہ کا ، جیسا کہ ہم " ارتنائے نفس " میں کہا چکے ہیں -

انسان باعتبار اپنے نشو و نما کے تمام نباتات سے اشتراک رکھتا ہے ، اس لئے انسانی جسم کے نشو و نما کی حقیقت کو سمجھ لینا حقیقتِ قدمو تک پہنچ جانا ہے ، اس طرح جسم انسانی کے نشو و نما کا علم تمام عالم نباتات کا عام ہے ۔

انسان باعتبار اپنے احساس و حرکت ارادی کے تمام حیوانات سے اشتراک رکھتا ہے ، اس لئے انسان کے احساس و حرکت ارادی کی حقیقت کو معلوم کر لینا ، حقیقتِ احساس و حرکت ارادی کو سمجھ لینا ہے ، اس طرح انسانی احساس و حرکت ارادی کا علم تمام عالم حیوانات کا عام ہے ۔ گویا کہ بلا لحاظ انسانیت ، انسان کے مشترک خصائص کی حقیقت تک پہنچ جانا تمام عالم موالید کی حقیقت کو پہنچ جانا ہے ۔ اس کے بعد بلا لحاظ انسانیت دیکھئے تو انسان باعتبار اپنے مخصوص امتیاز ، صفتِ ادراک کے ، مظهرِ ذاتِ نفس ہے اس لئے انسان کا حقیقتِ انسانیت تک پہنچ جانا حقیقتِ نفس تک پہنچ جانا ہے ۔ اس طرح انسان کے ظاہر و باطن کا علم ، تمام کائناتِ داخلی و خارجی کا علم ہے اور اس طرح علمِ حقیقتِ انسان عدلہ کثائے اسرار ہستی ہے ۔

لیکن حقیقتِ ذاتِ انسان کیا ہے ؟ صورتِ متعینِ نفس ، اور مطلقِ نفس ؟ ہم قیاس سے تو اتنا ہی سمجھ سکتے ہیں کہ نفس (نفس مطلق) ایک جوہرِ مدبر و عاقل ہے اور کائناتِ مجموعہٗ اعراض یہی تعلقِ نفس مطلق و کائنات ہے ، اس سے آگے قیاس کی رسائی نہیں اور یہی اصل نظریہٗ وحدت وجود ہے کہ عقل ، ایک نفسِ کلی کا امتیاز کرتی ہے اور کائنات کو اُسی کے شیونِ مختلفہ کا مظہر سمجھتی ہے ۔ لیکن بصورتِ نفس و ذوق و وجد کا لہن انکشاف یہ ہے کہ نفس ایک تجلیِ امرِ الہی ہے مگر خود متجلی نہیں ، یہیں سے ہمارا مذہب ، اس مسئلہ میں مساک وحدت وجود

(ہمہ اوست) سے جدا ہوتا ہے اور یہی وہ حقیقت ہے جس کے انکشاف سے انسان میں احساس توحید اور احساس توحید سے احساس عبودیت، رضا و تسلیم اور تمام وہ لطیف و مخصوص احساسات جو احساس توحید پر متفرع ہیں پیدا ہوتے ہیں مگر ان امور کا یقینی کامل قیاس و استدلال کے بجائے بصیرت نفس ہی سے وابستہ ہے، اس لئے ابواب، مابعد الطبیعات کے بجائے ابواب ایمانیات [۱] ہی میں اُن کا تذکرہ مناسب بھی ہے۔ قیاس و استدلال راہ ادراک حقیقت میں ابتدائی مراحل سہی مگر مرحلہ موصول نہیں، منزل حقیقت شناسی ان سے بہت آگے ہے۔

[۱] ایمانیات یعنی اُن امور میں جن کا انکشاف (ادراک بلا واسطہ) خود بصیرت نفس ہی سے متعلق ہے، اہم ترین مسئلہ توحید ہے، یہ اور بات ہے کہ عقل جس کا انتہائی ادراک، التجز عن الادراک کا اعتراف ہے مثالی اعتقاد توحید نہ ہو مگر کامل یقین توحید، بصیرت نفس ہی سے متعلق ہے وچکہ یہی ہے کہ یہ انکشاف ہی حامل عرفان خدا - بصیرت نفس ہے، نتیجہ فکر و عقل نہیں - بصیرت نفس ہی سے اس حقیقت کا کامل انکشاف ہوتا ہے کہ وہ قادر مطلق، جس کے ارادے نے کائنات معدوم کو خلقت و جود بخشا، وہ قدیم، جس کی قدامت پر چند امثال کائنات دلیل مبرہن ہے، وہ حکیم جس کی حکمتہائی نامتناہی پر ترتیب و تنظیم ہر جزو و کل، شاہد ہے، وہ خالق، جس نے اول، عقل اول (نفس کائنات) کو اپنے ارادے سے پیدا کیا اور پھر تمام کائنات کو تدریجاً عقل اول سے پیدا کیا، وہ وہ خدا ہے جس کی بے مثال ہی اس کی وحدانیت ہے - کائنات نہیں ہے مگر ایسا اثرات صفات نامتناہی، ہم نہیں ہیں مگر مظہر تعالیٰ امر الہی، باب ہر وہ کہ وہ نہیں جو معدوم عقل و حواس ہو - تہذیب حد و تہذیب سے بڑی، ہمت و جہت سے منزہ - اگرچہ وجدان اس کے کیف شہود سے سرشار اور چشم بصیرت اس کے آثار جہاں سے برانزار ہے مگر، وہ وہ ہے جس کا کیف و اعتراض ع شرمندہ قیاس و خیال و گمان نہیں -

چشم بصیرت سے دیکھو!
نگاہ شوق کے تھیر اور قلب تارت کی خاموش معریت میں کس کی حد و ثنا ہے،
فضائے بسینہ کی نامتناہی و متعین کس کی عظمت و جلال کے تصور میں گم ہیں،
سیاروں کا مہربان عقل نظام کس کی تھیر خیر و تعظیم کا شاہد ہے،
کائنات کے انقلاب پیہم ہمیں کیا بتاتے ہیں،
ہزارے جذبہ ہمیں کس طرف لے جاتے ہیں،
مصرعہ میں ہمیں کون یاد آتا ہے،
دل کس کی یاد سے تسکین پاتا ہے،
وہ کون ہے؟

ابیات

غیر شرمندہ دایل ہوں ہوں
خود ہی اک آیت جایل ہوں میں
کیوں نہ پہچانوں بے دایل تجھے
قائل اپنا تو بے دایل ہوں میں
خود شناسی ، خدا شناسی ہے
غیر شرمندہ دایل ہوں میں
کہو کے گویا رہ حقیقت میں
آپ اپنے لئے دایل ہوں میں

